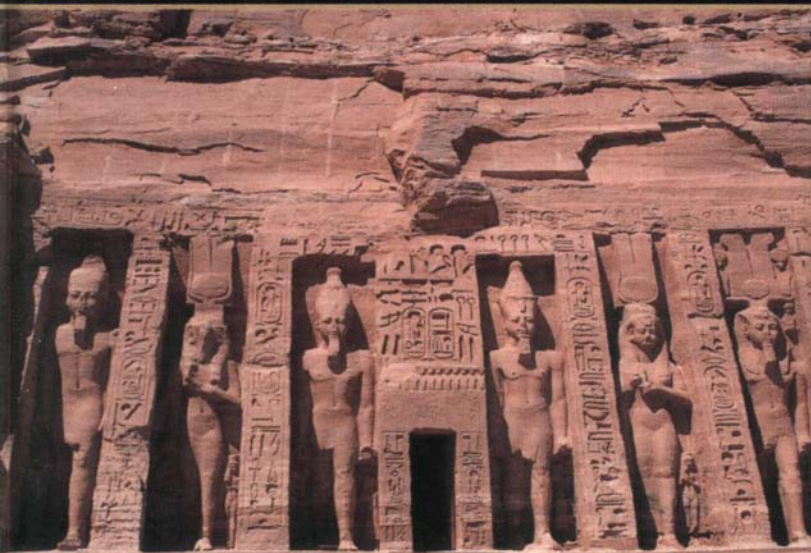
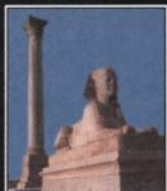


ПЛОТИН

ЭННЕАДЫ



ВТОРАЯ ЭННЕАДА



PLOTINIANA



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОЛЕГА ДАВЫДОВИЧА
ОЛЕГА ДАВЫДОВИЧА



Серия основана в 2004 г.

ПЛОТИН

ВТОРАЯ ЭННЕАДА

**Перевод с древнегреческого
и вступительная статья
Т. Г. Сидаша**

Научное издание

издательство
олега  бышко

**Санкт-Петербург
2004**

УДК 141.333(38)
ББК 87.22:87.3(0)
ПЗ9

Плотин

ПЗ9 Вторая эннеада / Пер. с древнегреч. и вступ. ст.
Т. Г. Сидаша. — СПб.: «Издательство Олега Абышко»,
2004. — 384 с. — (Серия «Plotiniana»).

ISBN 5-7435-0221-8

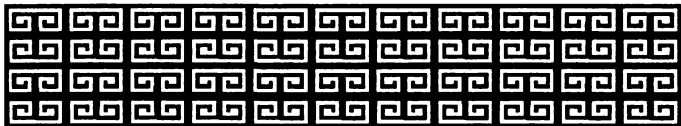
Плотин (ок. 204–270) — один из самых выдающихся мыслителей, единственный наследник великого Платона — этого «бога философов». Создатель собственной оригинальной системы философии, жизни и мирозерцания, Плотин широко известен русскому думающему читателю, но и практически не знаком ему. Данная книга призвана заново открыть саму тему Плотина. Во вторую *эннеаду* вошли девять трактатов, объединенных натурфилософской тематикой (в широком смысле этого слова — в связи человека с чувственным космосом и умопостигаемой Вселенной), впервые переведенных и отрецензированных для настоящего издания, с приложением оригинального греческого текста.

В серии «Plotiniana» в течение 2004 г. будут изданы все шесть *эннеад* великого Плотина, а также целый ряд исследований зарубежных и русских ученых по различным отдельным проблемам его творчества.

ISBN 5-7435-0221-8



© «Издательство Олега Абышко»,
перевод с древнегреческого,
вступительная статья, художе-
ственное оформление, 2004



НАТУРФИЛОСОФИЯ ПЛОТИНА

Часть I. Введение

Пытаясь предварить вторую *эннеаду* статьей, посвященной натурфилософии Плотина, мы сталкиваемся сразу же с несколькими затруднениями. Во-первых, даже с формальной точки зрения невозможно сказать ни того, что **все** натурфилософские трактаты мыслителя собраны во второй *эннеаде*, ни того, что натурфилософия выделялась Платином в какую-то особую сферу, ни, тем более, что она излагалась им где-либо систематически. Во-вторых, и это уже момент содержательный, неясен сам статус натурфилософских построений древности, нет очевидности в методологии и аксиоматике той науки, теоремами которой являются трактаты второй *эннеады*. Наконец, в-третьих, и это уже следствие, нет ясности в соотношении древней и новой науки, а потому и любые оценки или, вообще, суждения о той и другой (а они, видимо, неизбежны в контексте нашей работы), основывающиеся на такой неясности, необходимо окажутся либо утилитарно, либо идеологически мотивированными, что, конечно, заставляет желать лучшего. Потому, во-первых, в своей статье я буду опираться не только на вторую *эннеаду*, но на корпус сочинений Плотина в целом, во-вторых, уделю особое внимание предпосылкам науки о природе, что позволит, в свою очередь, определить место античной натурфилософии в контексте че-

ловческого мышления о природе, равно как и выявить в ней моменты преходящие и непреходящие.

I. Способы рассмотрения и виды знания о природе

Начнем мы с вопроса, прямо связанного с антропологией, которую мы анализировали в статье к первой *эннеаде*; итак, следует рассмотреть: всякое ли знание о природе имеет началом наблюдение и фиксацию периодичностей в опыте. На что опирается это, ныне весьма распространенное положение? Оно опирается на предполагаемый факт первичного единства человека с природой, единства, понимаемого в том смысле, что человек был сначала только природен (читай: только животным), а затем, по мере отдаления от животного и природного, обретал вместе со своей человечностью и свое знание о природе. Препологая такое, и только такое первичное единство, мы и можем утверждать, что первой вехой отдаления (обретения сознательности) является наблюдение, пока еще латентно содержащее субъект-объектное разделение и отношение. Опираясь на уже известную читателю первую *эннеаду*, вполне понятно, что Плотин не разделял, да и не мог разделять подобных воззрений; ясно, что первичное единство с природой понималось Платином, во-первых, не как какое-то прошедшее, историческое состояние, и во-вторых, что важнее, в смысле надстояния над природой, а не невыделенности из нее. Следовательно, можно предположить тогда, что и знание о природе в понимании Платина не начиналось с наблюдения. Я не могу припомнить текста, в котором кто-либо из древних мыслителей говорил бы именно о начале знания о природе, но нетрудно смоделировать это другое начало, исходя из высказанного Платоном общего для античности убеждения в том, что наука начинается с удивления (это «удивление» = *δαιμα* обозначает по-гречески также и пора-

женность чем-либо и восторженное преклонение перед ним). Однако, предметность этого удивления может быть как внешняя, так и внутренняя. Дело даже не в том, что изумление, вызываемое, скажем, громом и молнией или, вообще, чем-либо внешним, разительно отличается от того, например, удивления, которое испытывает женщина, впервые чувствуя в себе ребенка, но в том, что сами эти безнадежно внешние для нас вещи (а круг таковых все более и более расширяется по мере приближения каждой из культур к закату) могли и могут восприниматься иным способом. Если здесь и присутствует наблюдение, то наблюдение того, что происходит с самим наблюдателем: такое наблюдение правильно было бы назвать переживанием. (Я не держусь за этот термин, кто-нибудь может назвать это и по другому.) Это еще яснее, когда мы остаемся пораженные какой-либо мыслью: это удивление не от воздействия на нас уже данного иного, но от появления иного в нас — это очевидно для умеющего фиксировать эманационные, или, если хотите, творческие, акты. Итак, я думаю, что сама «органичность» античной науки, сохранявшейся более тысячелетия, должна навести нас на мысль, что началом натурфилософского знания древности не являлось наблюдение.

Далее, хорошо известна судьба науки, начинающейся с наблюдения: она с необходимостью приходит к разделению на науку априорную и эмпирическую, когда скрытое в наблюдении субъект-объектное отношение выступает со всей напряженностью: оказывается, что для того, чтобы что-либо наблюдать, наблюдатель должен иметь предшествующие всякому опыту мысленные содержания, благодаря которым только и возможно разумное восприятие как таковое и тем более связь таких восприятий. С другой стороны, ясно и то, что сами эти априорные содержания актуализируются исключительно в случае наличия структурируемых ими перцепций. Таким образом,

мы имеем, с одной стороны — науку, занимающуюся индуктивными умозаключениями о внеположных предметах, с другой — науку, дедуктивно выводящую имманентные ей содержания: иными словами, реализм (материализм, натурализм и пр.), превращающий познающего в один из внеположных познанию предметов познания, и идеализм (спиритуализм, панлогизм и пр.), превращающий все предметы познания в представления. Как гласила немецкая шутка, стоит только естественникам что-либо открыть, как философы тут же объяснят необходимость этого. Можно пошутить и наоборот: стоит только эмпирику хорошенько позабыть метафизику, как он начинает наблюдать ее положения в опыте. Неразрешимая чисто теоретически и непродуктивная антиномия, будучи осознана, забывается в ею же обусловленной практике, называемой экспериментальным методом, который столь же далек от чистого наблюдения, сколь и от чистого конструирования. Действительно, выделение существенных факторов, создание условий эксперимента, предшествующие расчеты — все это предшествует всякому наблюдению, и потому формально следует методам априорного конструирования, хотя и оперирует с чисто эмпирическими содержаниями, которые опять же чисто эмпирически верифицируются и фальсифицируются. Поскольку всякое экспериментальное знание не есть знание теоретическое, но практическое, постольку становятся возможны максимы, вроде той, что всякое знание, которое невозможно фальсифицировать, не является научным, конвенционализм и прочие современные методологические учения. Для нас здесь важно отметить саму интенцию: такая наука движется от практики, не сознающей себя в качестве таковой (наблюдение), через теорию к знающей себя практике. Таким образом, момент теоретического в этой науке есть лишь момент, нечто неустойчивое и никогда не существующее для себя (хотя и стремящееся к этому в априоризме).

У знания о природе, имеющего начало в переживании, тоже есть своя судьба: здесь мы имеем развертывание первичного единства в сферы мистического и магического постижения природы. Что такое мистическое постижение природы? — Сфера того, что можно назвать сферой природных богов. Обычно в этой связи представляют себе дикаря, домысливающего за тучей бога, чтобы иметь лицо, ответственное за произведение грома, и начать торговаться с ним. Мыслить так — все равно что объяснять простое из сложного, ведь при таком объяснении «ответственное лицо» мыслится уже существующим и лишь переносимым на объект, в то время как сам этот объект куда более элементарен, чем то, через что он объясняется. Следует объяснить, как возникает само это «лицо», способное быть за что-либо ответственным; что же, неужели наблюдение грозовой тучи может привести к возникновению понимания себя как ответственного за свои поступки субъекта? Абсурд, не меньший чем то, что такое содержание появляется в субъекте непосредственно. Даже опыт наблюдения так называемых «маугли» не дает никаких оснований для того, чтобы утверждать, что сознание стихийно достигает самосознания. Человек как «лицо» не объясним через усвоение какого-либо природного, феноменального содержания, равно и мир как «лицо», как бог не объясним посредством какого-либо переноса субъективного содержания, ибо возникновение этой субъективности мы и должны объяснить. Мы должны, следовательно, предполагать явленность самого «лица», самого бога, как в природе, так и в человеке не для того только, чтобы объяснить историческое возникновение сознания, но и для того, чтобы описать всегда современные человеку формы субъектного мирообщения, ибо человек в своем обычном, ненаучном состоянии сознания как раз и общается с миром как с субъектом, что бы человек себе при этом не говорил, и как бы не пытался выхолостить свой опыт.

Об этом следовало бы поговорить отдельно; сейчас мы это оставим. Итак, первично явление самого бога, который создает как постигающий субъект, так и какие-то сферы, становящиеся доступными опыту этого «свежеиспеченного» субъекта, причем этих сфер именно много, а не одна, как выходило бы, если бы имел место перенос. Так Посейдон, скажем, являет себя и в море, и в землетрясении, и в лошадях: здесь выявляется как бы система взаимосвязанных точек восточной медицины, а не механическая связь суставов мирового организма. В общем виде обоснование природного мистицизма таково: человек становится лицом, только поскольку усыновляется богом (т. е. мы нигде и никогда не находим человека, который был бы человеком сам по себе); поскольку же таких личностнообразующих принципов много (и, возможно, много более, чем уже возникших народов), и речь в данном случае не идет о сущностных деятельности Единого, то много и богов, и эти боги природны. Кроме того, собственно истинные древние боги, в отличие от демонов или того, что нынешние этнографы пытаются выдать за богов так называемых первобытных народов, которые именно в силу своей примитивности не могут быть **первыми**, хотя, вполне возможно, и первобытны, суть, в первую очередь, субъекты поклонения, а не сделок, что является выражением отнюдь не утилитарной заинтересованности в них, но именно глубокого изумления и преклонения перед ними, с которого, как мы говорили, и начинается знание о природе. Такое понятие о природных богах, конечно, только лишь предварительно, однако, пока нам его вполне хватит.

Полным аналогом априорного конструирования в сфере внутреннего знания о природе является магическое знание о природе. Поскольку природа это, конечно же, нечто большее, чем мир феноменов, постольку существуют и магические техники, обеспечивающие «перемещение» человека в

многообразной и, так сказать, многослойной сфере небожественной реальности. Научное сознание, взятое с этой точки зрения, есть тоже одна из таких техник, благодаря которой человек попадает в один из миров того целого, которое можно назвать Вселенной, не только «падает», но и создает его. В индийской традиции, где разница мистического и магического видна с особой очевидностью, мы могли бы указать на разницу *Вед* и *Упанишад*; в иудаистической традиции — на разницу духовного состояния народа времен *Торы* и времен ессеев, и затем *Талмуда*, хотя в последнем случае, в силу привнесения в *Талмуд* философских идей, сформировавшихся раньше и на другой почве, это видно не с такой ясностью. В Греции эта сфера знания о природе крайне слабо представлена в письменных памятниках, хотя, зная о развитой традиции мистических союзов и чрезвычайной скрытности эллинских мистов, нет никаких оснований отвергать наличие такого знания и в греческой древности. Мистическое и магическое противостоят друг другу, как знание жрецов и аскетов; антагонизм между ними не менее напряжен, чем между эмпирическим и априорным познанием феноменального. Однако то и другое, в большей или меньшей степени, суть практики, поэтому натурфилософия в собственном смысле и возникла — там, где она возникала, — как разрешение этого противоречия в чистом мышлении. Потому натурфилософия и являлась хронологически первой философией и в Греции, и в Индии, и в Китае. Это станет ясно еще и из того, что первичное надстояние человека над природой должно явить себя не только в непосредственном нисхождении в природу, что имеет место в переживании, но и в возвращении в сферу, из которой это нисхождение и произошло, в сферу Души, чистого порождающего мышления, что достигается, видимо, впервые только этим путем.

Взглянем еще раз на натурфилософию и попытаемся определить, какие содержательные моменты должны в ней присутствовать, чтобы она была натурфилософией. Поскольку ее непосредственной предпосылкой является мистико-магическое сознание, постольку она, в первую очередь, должна вместить в себя элемент мистического, и это будет в ней учением о Творении или Промысле, столь же неотъемлемым от древней натурфилософии, сколь и учение о методе от новоевропейской. В самом деле, что такое мир богов, как не сфера космополагающей деятельности Божества, и соответственно, разумосозидающей деятельности в человеке? А Промысл всегда и понимался в натурфилософии древних, по преимуществу не как какое-то знание Божества о делах земных (провидение-предвидение), но как созидающая космос деятельность, в том же смысле, как мы говорим о художественном или рыбном промысле, — вообще, когда мы употребляем слово «промыслить» в смысле «добыть», «найти», «сделать». Бог промышляет о космосе в том смысле, что Он находит космос, изводит его из хаоса и небытия, тем самым созидает его. Можно сказать, что учение о Промысле в платонизме эквивалентно учению о творении в христианстве. Далее, элементу магического в натурфилософии будет соответствовать учение о космической структуре, космосе как целом, как продукте промышляющей деятельности и месте, в котором нужно определенным образом ориентироваться.

Мы уже говорили, что в натурфилософии осуществляется контакт с чистым креативным мышлением природы, а возможно, и высших, нежели она, сил, потому и само натурфилософское мышление чисто и креативно. Как же это выражается формально? А так, что само это мышление существенно поэтично, т. е. это мышление, впервые создающее сущности из себя, потому Гомера и Гесиода большинство эллинов считали первыми философами (софистами): Геродот

прямо говорит, что Гомер и Гесиод **создали** эллинам богов, а Платон сам рассказывает мифы, ничуть не менее оригинальные, чем рассказывались в архаическую эпоху. Даже по сей день экспериментальная физика, придумывая *ad hoc* имена, гипостазирова и уничтожая, смотря по ситуации, сущности, не лишена чисто поэтического обаяния для тех, кто ее понимает — на этой творческой свободе основана и вся положительная эстетика научно-технической революции.

С нашей точки зрения, учение о Промысле и о создаваемом им космосе — должно называться чистой воды богословием, но натурфилософия древних и была им, с нашей точки зрения. Другой вопрос, что наше мышление сложилось в традиции, которая всегда ставила акцент на мышлении наблюдающем и его модусах, потому и богословие наше по сию пору не может создать для себя более или менее внятной методологии, ибо, в строгом смысле, оно не может быть ни априорной, ни эмпирической наукой, а потому с необходимостью превращается в одну из частных, близких к филологии и истории, наук, создавая себе кумиры из текстов или событий. Богословие древности, во всяком случае в эллинистическую эпоху, переживало те же трудности, но если мы взглянем на его исток, то с ясностью увидим, что оно выкристаллизовывалось из совершенно другого сознания и жило до тех пор, пока, так сказать, держалось своих корней. Поскольку же неоплатонизм был осознанной реставрацией эллинской традиции, постольку именно в нем восстанавливается ситуация истока традиции не только натурфилософского мышления, но и его мистико-магических предпосылок. Потому внутри этой школы, во всяком случае на поздних этапах, восстанавливаются занятия магией и т. п.

Далее, очевидно, что весь корпус наблюдаемых и априорных знаний, которых было не так уж и мало на тот момент, необходимо должен быть как-то представлен в натурфилосо-

фии. Но как это реально осуществляется, показать достаточно трудно; мы видим, например, по случайным упоминаниям, что Плотин знаком с трудами видных врачей, геометров, астрономов того времени, но, во-первых, нигде кроме полемических мест (например, в трактате *Enn. II. 3*), не видим индуктивных построений у Плотина, во-вторых, нигде и никогда не видим, чтобы данные частных наук дедуцировались из общих принципов, как это происходило, скажем, в немецкой натурфилософии, которая потому и оказалось чем-то существующим не дольше, нежели то состояние научного знания, которое объяснялось ею. Однако тексты Плотина, особенно богословские, представляют собой чистое априорное конструирование, несмотря на то, что это не конструирование чувственных предметов. Хотя этот вопрос и выходит за рамки натурфилософии, мы его рассмотрим здесь, ибо элементы богословского метода встречаются у Плотина повсюду, в том числе и в натурфилософских трактатах.

В первую очередь, нужно сказать, что говоря о конструировании умопостигаемого, мы употребляем термины, имеющие хождение и в традиции европейского идеализма, хотя они имеют с ней мало общего. Во-первых, как мы уже говорили, понятийное конструирование в европейском смысле понимается во всех системах, кроме гегельянства, конструированием чувственного объекта (не иначе дело обстоит и в гегельянстве, только сам объект там мыслится как одно из логических определений). Здесь ноумен обозначает именно нечувственный предмет, например, Душу, которая понятийно познается из чувственного. Для нас это не очень понятно: чувственное может дать понятие о нечувственном; однако ряд представлений, данных, например, в Св. Писании, могут привести ученого к обобщающему их понятию, но не о Писании, а о Боге. Плотин понимает мир как раскрытую Книгу, и как книга написана не о себе, так и мир не может означать себя, но либо

он вообще ничего не означает, либо сказывается о Боге. Теперь, как осуществляется этот тезис в действии? Ведь для многих ученых, для тех, кто не признает ничего среднего между тварным и нетварным, для которых должны быть еще одно или два понятия, чтобы эти противоположности, вообще, соотнеслись, этот тезис — пустой лозунг. Нужно пристально рассмотреть саму ткань мысли Плотина, отбросив все представления о «вертикальных» и «горизонтальных» триадах, которые, конечно, годятся для студентов, но для нас абсолютно бесполезны. Как, например, можно заключать от разумности наблюдаемого порядка к благодати Бога, почему мы не должны остановиться на самом этом мире, отнеся к нему эту упорядоченность и разумность, что и делают все прошлые и нынешние гуманисты? Как, вообще, возможно суждение о божественном, пусть не о Едином, но об Уме, Душе, Логосе, энергии, или как бы это ни называть?

Многие убеждены, что есть особого рода опыт, на основании которого и выносятся суждения о Боге. Спрашивается, есть ли этот опыт аффектация? Если это так, тогда душа, переживая его, будет даже более пассивна, нежели в своем обычном состоянии (в таком представлении находили какое-то особое удовольствие все средневековые законники не только основных христианских конфессий, но и мусульмане, и иудаисты; по сию пору огромное количество людей, верующих в библейские религии и тем самым принимающих парадигмы общесемитского мистицизма, уверены, что наивысшее состояние души состоит в том, что она, не помня себя, строчит пророчества и законы под диктовку Бога: либо они называют душой животную душу, либо не знают Бога). Но поскольку в системе Плотина душа мыслится все более актуализирующейся по мере восхождения к высшим началам, ибо не противоположен этот путь, но есть именно тот путь, в котором душа приближается к своей сущности, становится все более

душой, тогда то, что стоит за общими понятиями в богословии, не может быть претерпеванием и, следовательно, не может быть опытом. За этими понятиями должны стоять деятельности, однако не наличные сейчас и всегда, но случившиеся с душой в какой-то момент, те деятельности, о которых она, поскольку она сейчас не способна к ним, вспоминает. (Между опытом и воспоминанием есть общее: и то, и другое есть нечто уже случившееся и, тем самым, нечто уже прошедшее.) Но что это за деятельности? Это деятельности, благодаря которым человек как бы перемещается в иерархии сущего, имея возможность понимать и зверей, и ангелов, и даже воссоединяться с Божеством. Это, в нашей терминологии, сфера магического. Таким образом, априорное построение сверхчувственного, поскольку оно опирается на воспоминание и осуществляется в дискурсивном состоянии сознания, будет оперировать понятиями, в том числе и эмпирическими, но поскольку оно опирается на воспоминание недискурсивных деятельностей, то и сами эти понятия будут означать именно их. Можно сказать, что память о них будет доказывающим элементом таких построений.

Таким образом, как мистическое необходимо при построении понятийного знания о чувственном, так и магическое необходимо является тем, что стоит за логической связкой в суждениях о сверхчувственном. В самом деле, было бы странно, если бы тот свободный выбор душ и магический переход, в силу которого они оказываются в телах и на Земле, в силу которого живут таким вот образом, не был бы определяющим их познание, если бы магическое было чем-то только прошедшим, чем-то не имеющим отношения к духу, но лишь к воле, телу и, вообще, лишь земному. А если все это не так, то, мне думается, можно проследить его след вплоть до суждений.

О методе сказано достаточно. Теперь проиллюстрируем наши замечания на примере двух «феноменологических» трактатов второй *эннеады*. Здесь нам будет важно показать, как мистическое и магическое вплетаются в ткань чисто рационального рассуждения.

Трактат *Епн. II. 1* методически неоднороден: Плотин здесь пользуется как индуктивным методом (например, заключая от наблюдаемой упорядоченности космического огня к его неразрывной связи с Душой), так и дедуктивным (закключая, например, от вечности Души к вечности ее творчества, и отсюда — к вечности положенных этим творчеством стихий); в целом, трактат производит впечатление описательного текста, в котором момент конструирования является подчиненным. Что же здесь описывается? И кроме того, если считать, что основной задачей Плотина было доказательство вечности надлунного космоса, то причем здесь, вообще, описание; весь текст тогда должен был бы представлять собой развернутый силлогизм? Мне думается, что, во-первых, сам вопрос стоял для Плотина несколько иначе: ему следовало доказать не вечность наблюдаемого надлунного космоса, но соответствие вечности космоса, который он называл надлунным (что это такое, мы еще не знаем), Божественному произволению, о чем он сам пишет в конце первой главы. Соответственно, следовало показать, что космология и теология составляют в его системе единое целое, а не доказывать вечность космоса из наблюдаемых данных, ибо если бы такое доказательство и состоялось, оно все равно не имело бы никакого отношения к теологии. Теперь, вечность какого космоса Плотин доказывает? (Термин «надлунный» способен ввести в заблуждение почти любого современного читателя.) Это космос демонов, ибо это огненный космос, а сфера огня — место обитания демонов, в христианской традиции — ангелов, сфера так на-

зываемой тонкой телесности. Строго говоря, такой космос может и не иметь никакой пространственной привязки, на чем и настаивали потом христиане, но Плотин здесь находится под влиянием перипатетической традиции (потому, между прочим, и не может внятно ответить на вопрос: как состоящие из обычных стихий звезды оказываются неразрушимыми). Итак, первичный вопрос распадается на два: нужно показать необходимость существования мира демонического и природные предпосылки его существования. Таким образом, мы обнаруживаем, даже чисто формально, то логическое звено, которое выполняет функцию меньшей посылки предполагаемого силлогизма. Однако, как мы уже говорили, трактат не является доказательством, это описание; теперь мы можем сказать, что он описывает. Это мистическая топография, более или менее тождественная у всех арийских народов (а возможно, и не только у них); таким образом, описание становится доказательством, отсылая читателя к тому, что он и сам в глубине своей знает; именно апелляция к этому содержанию и создает доказательную силу трактата: это «знание, как припоминание» в действии. (Я и сам многократно бывал убеждаем Плотинем, и далеко не сразу понимал, чем и почему.) Таким образом, мы видим, как в одном небольшом сочинении искусно сплетаются кажущиеся непреодолимо отделенными друг от друга сферы знания, образуя неповторимое своеобразие Плотинова «стиля».

Трактат *Enn.* II. 2 — это опять же чисто описательное сочинение, которое методически проанализировать чрезвычайно трудно. Речь здесь идет об обнаружении общности в наблюдаемом и переживаемом, общности между образным и безобразным космосом.

Нужно пояснить, что греческое слово «сюнайстхесис», которое в русской традиции переводится как сознание, бук-

важно обозначает со-ощущение, т. е. сознание, которое бывает исключительно внутри живого существа, и только в том случае, когда оно воспринимает себя; это способность фиксировать что-то в себе (основание реакции), таким сознанием, безусловно, обладают все живые существа, и мир в целом, и человек (но не поскольку он собственно человек, а поскольку он живое существо), ибо тот факт, что любое изменение в мире сказывается сразу на всем мире (как и на всем живом существе), безусловно доказывает то, что мир обладает сознанием.

Нахождение в себе, и тем более в природе, сферы «сюнайстхесис», что предполагается Платином вполне для его слушателя доступным, принадлежит к магическому знанию. Теперь предлагается связать этот магический опыт пребывания во внутренней жизни живого с опытом наблюдения мира. Тем самым перед мысленным взором читателя возникает картина живой Вселенной; собственно, сама эта картина и является ответом на вопрос: почему небо движется в круге. Риску утверждать, что кроме нескольких полемических моментов, ни индукция, ни априорное конструирование в трактате не используются, ибо сам ответ — это видение сферы.

Сочинение, безусловно, обладает и теологическим обертоном, в силу того, что такое видение космоса есть также и видение теофании, вечной явленности божества в своем сотворенном. Это не теологическое рассуждение, но теологическое видение, на основании которого возможны уже и собственно богословские рассуждения.

Теперь следует спросить: всякий ли натурфилософский текст написан таким образом? А кроме того, мы так и не ответили на вопрос: как представлены в натурфилософии эмпирическое и априорное знание. Во-первых, очевидно, что описанный нами выше богословский метод может быть применен

в нутурфилософии только в учении о причинах (хотя опора на мистическое и магическое с необходимостью пронизывает всякое сознание природы от начала и до конца, и следовательно апелляция к этому виду знания может встречаться где угодно), а потому большинство натурфилософских текстов отнюдь не должны быть написаны этим методом, для них вполне должно быть достаточно логики и диалектики. Во-вторых, нам следует сказать, что эмпирические знания должны быть для натурфилософии чем-то случайным, ибо оставаясь в сфере чистого знания, она не должна опираться на мнения и представления: ее предмет — небожественное сущее, так что какие бы научные или теологические представления ни имели хождения в ту или иную эпоху, содержание натурфилософии должно оставаться неизменным; иными словами, эмпирики могут сказать, что для того чтобы связать все создаваемые ими и наблюдаемые явления, им нужно представлять мир в виде неправильного параллелепипеда; теологи могут заявить, что на основании того или иного полученного Откровения, они заключают, что Бог в начале сотворил таракана, — всё это никак не может повлиять ни на учение о началах, ни на учение о структуре существующего. В-третьих, сфера априорного будет представлена в нутурфилософии как учение о чувственно существующем и, соответственно, о родах или категориях чувственно сущего; другими словами, сама натурфилософия будет частью большей ее науки, а именно — онтологии.

Далее, если вопрос о методе формально разъяснен, то прежде чем перейти к демонстрации осуществления этого метода, правильно будет познакомиться с атмосферой натурфилософских споров, имевших место в античности, уделяя внимание каждому из учений пропорционально тому, сколько внимания уделял ему Плотин (именно поэтому мы вообще не рассматриваем здесь атомистическую философию).

Часть II. Платон, Аристотель, Стоя

А. Фюзис и Космос

С этого момента нам придется строго разграничить различные понятия, имеющие смысл только в контексте определенных философских систем. Термин «природа» (с этого момента будем называть ее «фюзис», приберегая термин «природа» для выражения своих мыслей) пришел в научную мысль благодаря философии Аристотеля и не мыслим в отрыве от нее. Едва ли для Платона и его школы существовал фюзис; речь здесь, разумеется, не идет о том, что Платон не успел ознакомиться с более поздним учением, но о неприемлемости этого учения для платоников. Напомним существо расхождений древних мыслителей.

Начнем с очерка платоновских воззрений на космос (фюзис тогда еще не существовал не только как положенная мыслью реальность, но даже как понятие). Натурфилософия в платонизме, вообще говоря, представляет собой отдел учения о сущем; чем же она тогда отлична от онтологии? Можно сказать, что если сущее есть именно сущее, а не что-либо другое, то оно так же и образно сущее; это образно сущее и есть в собственном смысле космос; и если науку о сущем как таковом следует называть онтологией, то ту ее часть, которая посвящена образно сущему, — космологией или натурфилософией, которая оказывается чрезвычайно близка эстетике, ибо, разумеется, образно сущее, понятое как выражение, есть прекрасное (если прекрасное есть выражение). Это, конечно же, в самых общих чертах. Теперь, взглянем на это положение с несколько иной точки зрения: каким образом, вообще, может определяться мир, если он не определяется эмпирически? Только через то, что есть Бог и Душа, ведь идеи разума — это не рядоположенные проблемы, как их понимал Кант,

но некая единая идея, имеющая различные изводы, ибо и сам разум есть нечто одно. Я не буду пересказывать хорошо известное даже неспециалистам учение Платона о Боге как Едином, Уме и Душе, заметив только, что свое окончательное завершение оно получило лишь у Плотина. Нас будет интересовать только то, какие определения получал, в силу этого, космос. В первую очередь, следует обратить внимание на то, что Душа понималась Платоном как неотъемлемая часть Бога; в силу этого, никакой антропоцентризм, базирующийся на библейской внебожественности душевного, этому учению не довлел. Итак, космос был одушевлен, разумен и единен Богом, не будучи ни Душой, ни Умом, ни, разумеется, Единым. Однако же, это отнюдь не приводило к индийским формам акосмизма (основанным, как это ни покажется на первый взгляд странным, на обожествлении мира), ибо в силу того, что божественное мыслилось под знаком Идеи (чего совершенно лишена Индия), космическое само оказывалось для Платона самостным не в чисто отрицательном смысле. Потому выражение «разукрашенный труп», относимое Платоном к материи, могло бы быть отнесено индийскими мудрецами к самому миру, что в платонизме (исключая его аскетическо-христианские формы) никак невозможно.

Аристотелевский фюзис был изначально определен совсем другим умозрением; отвергая платоновскую концепцию «триединого» Бога, Аристотель был первым европейским монистом. Его философия заметно ближе к досократикам и индийцам, нежели платоновская. Мысля Бога Умом, он заложил возможность мыслить мир разумосообразной машиной; мысля Душу небожественной, он мало того, что вынужден был мыслить каждую душу смертной, но и заложил основания того, что, объединившись с библейским персонализмом, получило имя антропоцентризма. Его влияние на будущее трудно переоценить, ниже мы еще скажем об этом. Сейчас

же нам важно осмыслить из этого контекста фюзис, как «всеобщую форму рождающегося», в отличие от платоновского космоса.

Итак, что есть мир? Чувственный бог — так отвечали на этот вопрос оба мыслителя. Что значит чувственный? Для Платона это значило: существующий как иной Богу по факту, но тот же самый по содержанию; для Аристотеля — истинно и единственно существующий. Ибо бог, как его понимал Аристотель, если и существовал, то существовал именно чувственно (здесь, кстати говоря, и появились пресловутые доказательства бытия Божия, которые все до единого предполагают существование Бога чувственным образом, постигающий же разум — чем-то имманентным и чувственному, и божественному; доказательства, надо сказать, неслучившиеся в платоновской философии). Для Аристотеля, в строгом смысле, вообще не было никакой космичности, никакого отличия по факту, ибо единственным фактом существования Ума он признавал сам этот космос, а точнее, фюзис. Ум, или Перводвигатель, мыслился непосредственной самостью фюзиса и его движений; таким образом, лишаясь своей образности, обретая божественную самость, космос становился фюзисом.

Этому, в сфере гносеологической, вполне соответствовал эмпиризм Аристотеля, ибо в этой философии итогом познания полагалось именно образование понятий, понятийное (сколь бы эти понятия ни отличались от наших) знание, и отправной точкой для образования таких понятий, разумеется, выступала чувственность. Следует особо отметить, что платоновская точка зрения не может быть редуцирована к рационализму в картезианском смысле, который един с эмпиризмом в понимании конечной точки познания; но платонизм отличен от аристотелизма в понимании как исходного, так и конечного моментов познания. Ибо с точки зрения Платона

было бы неверным утверждать как то, что первое в порядке познания есть эмпирическое, так и то, что первое по природе есть разумное, в том смысле, в каком его понимал Аристотель. Имеет смысл связывать глубокое убеждение Платона во всего лишь доксологичности, отрывочности и относительности нашего знания о космосе — с мыслью о невозможности истинной жизни в нем, равно как и описание исходной точки познания языком «пробуждения» — со структурой существующего (небожественного), согласно Платону. Учитывая все это, мы позволим себе сказать, что едва ли были еще когда-нибудь современниками два человека, жившие в столь разных мирах.

В связи с бытующим представлением о Плотине как о мыслителе, «примирившем» воззрения этих древних философов, следует отдельно разобрать вопрос о «тварности» платоновского космоса и «нетварности» фюзиса. Никакие рассуждения о «художественности» платоновского *Тимея*, об отсутствии теистического опыта у его автора и т. п. не могут поколебать той самоочевидной истины, что в этом диалоге повествуется о творении. Эта сотворенность, впрочем, не мешает Платону мыслить космос ни всевременным, ибо он возник вместе со временем, ни вечным в своих началах; фюзис Аристотеля несотворен, что значит, что он вечен не в своих эйдосах и началах, но как именно чувственный космос. Соответственно, первый постигается в истории его сотворения, второй — в анализе непреходящего во все времена содержания; началом первого является творящий Бог: Единое, Ум и Душа, начала второго — сущность, форма и лишенность; причина возникновения первого — нравственная, второй беспричинен, так что, в строгом смысле, причины имеют только отдельные явления; первый относится к своей причине как образ к Первообразу, второй — как движимое к Перводвигателю. Таковы основные различия.

Обобщим сказанное, указав на саму причину этих разногласий. Легче всего ее уяснить, осознав мотивацию аристотелевской критики теории идей; нам важно не то, с чем Аристотель не соглашался, не то, что он предлагал сам, но то, почему состоялась сама эта критика. На разные лады вся 13-я книга *Метафизики* провозглашает: идея бесполезна для познания чувственных вещей, и потому должна быть отвергнута. Идея, разумеется, здесь берется как понятие, фальсифицируемое чувственным опытом. Сколь же мало он понимал своего учителя, столь во многом последовали ему позднейшие авторы! Идея не только не есть понятие, но и не призвана объяснять мир чувственных вещей, если он вообще объясним. Идея сама есть мир, она сама нуждается в объяснении, которым до поры до времени и является чувственный мир. Логика Платона обратна аристотелевской, и даже его жизненный путь, отраженный в его сочинениях, способен подтвердить это: ведь по сути всё после *Парменида*, в котором мысль о Сущем достигает своей высшей точки, есть искание пути Туда, а не жажда воплощения постигнутого. Идея не есть понятие, поэтому, насколько ее воплощение возможно, оно совершается ею самою и без усилия; поэтому Платон болел политикой, Аристотель же от нее умер. Есть и многое другое, что будет свидетельствовать о том же, если это увидеть. Потому, возвращаясь к нашему вопросу, можно еще заметить, что фюзис также отличен от космоса тем, что он сам выступает целью познания, причиной чего является убежденность в его «реальности». Это прекрасно согласуется с тем, что само Сущее, согласно Аристотелю, будучи определяемо категориями, определяется качеством, местом, временем и т. п., к чему мы еще вернемся в связи с сокрушительной критикой этих воззрений Платином.

В. Сравнительная детализация умозрений

Теперь, приступая к сказанию о космосе (трудно ведь по другому назвать *Тимей*), Платон строит свое рассуждение от действий Творца до содержания ощущений, и нам кажется не случайной такая форма построения текста; мы отрицаем только лишь художественную значимость Демиурга в этом сказании. Ибо космос понимался платониками как «лестница» (*ἐπιβάδρα*) — так его называет Плотин в *Эпп.* II. 1. 7; слово, обозначающее вообще «доступ к чему-либо»: это была лестница из видимого в невидимое, лестница небес, приставленная к истинному небу, и именно потому, что космология здесь вовлечена в состав практической философии, если даже не сотериологии, мы и утверждаем, что здесь не должно искать художественности. Это подтверждается и так называемым пифагореизмом поздних диалогов Платона, ведь пифагореизмом мы называем не более чем поздний отблеск теряющейся во мгле времен языческой традиции боговѣдения. Именно потому мы дерзаем утверждать, что в этом сказании о космосе познавался не только и не столько сам этот космос, сколько утвердившие его силы. Потому и доходит учение *Тимея* до чувственных восприятий, что начинаем мы именно с них, потому и доходит до действий Творца, что должны восходить к Нему той же дорогой.

Первое, что следует обсудить, это учение о двух космических причинах, ведь все, что мы говорили выше, было бы лишено всякой напряженности и смысла, если бы Бог, как это выходило у Аристотеля и в других пантеистических системах, просто бы развернул из Себя мир, и в этом смысле мир имеет одну причину. Согласно Платону, таковых причин две (поскольку мы не занимаемся сейчас специально теологией, то лишь вскользь упомянем об этом): Демиург и

материя. Исследователи, понимающие платонизм как строгий монизм, обычно теряются, прочитав, что материя еще до воздействия на нее Демиурга имела сама некую «ситчатую» деятельность и сортировала будущие стихии. Итак, две причины. Каждая из них полагает свойственную себе действительность. Демиург творит космическую душу (природу, как ее позднее называли неоплатоники), и это — очерк имеющей возникнуть Вселенной (материальна она или нет, сказать об этом пока невозможно, ибо материя еще не вошла во взаимодействие с творящим началом, но не вошла не временным образом, поскольку время еще не возникло). Материя в этом состоянии «болеет» родами протостихий. Демиург полагает первичные, как их потом называл Плотин, сущностные числа и космогонические пропорции, материя же полагает первичные роды или тела (треугольники) — то и другое есть основания стихий, но это различные основания. Вместе с появлением самих стихий (многоугольники) образуется и тело души космоса, ибо стихии появляются сразу в формах души. С этого момента дан уже весь космос — с тяжестью (Платон отвергал истолкование тяжести как веса: об этом скажем ниже) и временем, звездами и планетами. На этой фазе, мы бы сказали, душа космоса обретает самосознание и самоощущение. Наконец, в-третьих, речь идет о возникновении человека: во-первых, как микрокосма, обращенного и связанного с богами и Демиургом, во-вторых, как животного существа, обладающего определенной физиологией, содержанием чувств и т. п. На каждом из трех доступных сознанию уровнях различено творящее и сотворенное, и в самом творящем различены два источника. В области гносеологии этому соответствует утверждение о том, что знание и мнение не представляют собой одного рода, не различены лишь количественно, но, пусть даже мнение истинно, они принадлежат разным родам.

Это построение вызывало много вопросов еще при жизни Платона; часть из них мы обсудим по ходу статьи, часть же, я полагаю, так и останутся спорными.

Как же такое построение соотносится с наукой о природе как образно сущем? Это, что называется, хороший вопрос. Я бы понимал Платона следующим образом: идея должна стать числом, чтобы стать демиургической силой. Часто говорят о том, что Платон, под влиянием пифагорейцев, в старости отождествлял идеи и числа. Это говорят те, кто считает, что идеи есть «что-то полезное для познания вещей», каковую точку зрения мы уже выше определили как аристотелизм. Прочитывать Платона так нет никакой необходимости. Числа в *Тимее* появляются не раньше, чем Демиург начинает действовать, потому Логос, действуя вне себя, становится числом и таким образом производит вещи; собственно числа и действия Логоса есть одно и то же. Видя космогонические пропорции, мы видим их, отвлекая; но так же мы могли бы отвлечь уравнения, описывающие походку некоего человека, однако, эта математика существовала бы лишь потому, что есть прогуливающийся человек; этот человек был бы дан нам в чувствах, но сам, безусловно, не был бы чем-то лишь чувственным, хотя наши уравнения описывали бы лишь одно из его чувственных движений. Я думаю, что образно сущее есть численно сущее, число есть первый образ идеи, и что именно так учил Платон.

Таким образом, мы имеем: сущее, его роды и идеи — как субъект действия и содержание становления; численно сущее — как действие этого первого живого существа; наконец, телесно сущее — как результат этого действия. Но не только этого, как мы говорили выше. Отсюда видны и горизонты натурфилософии как таковой; она не может быть ни учением о числах, ни наукой об организованном

с помощью числа, но — о Творящем, его действиях и о сотворенном, в силу общности их содержания.

Согласно взгляду Аристотеля, природно сущее, что синонимично материально сущему и подвижно сущему, имеет начала и причины. Начала сущего, согласно Аристотелю, суть те необходимые, аналитически получаемые предпосылки, без которых невозможно ни возникновение, ни бытие чего бы то ни было природного. Таковы форма, или бытие-в-действительности, и материя, или бытие-в-возможности. Хотя Аристотель и различает четыре причины природно сущего, но сводит их к двум: формальной и материальной; т. е. целевая причина, или природа, поскольку она есть целевая причина возникающего, соединяется с формальной (ведь быть в действительности, т. е. быть формой, значит быть согласно природе), причина же движения — с материальной, ибо двигаться и быть материальным, по Аристотелю, одно и то же (ведь движение есть переход из возможности в действительность). Сама материальная причина при этом подразделяется на четыре стихии, движимые четырьмя движениями: соответственно, земля, вода, воздух, огонь — и увеличение (уменьшение), качественное изменение (превращение), возникновение (уничтожение), перемещение. Разумеется, мы не забываем и о неподвижном божественном эфире. Эти элементы Аристотель называет «простыми телами», и они определенно есть производное; производны и их движения. Что же, причины воздействуют на начала, чтобы произвести их? Да, формы — теплое и холодное, влажное и сухое — вызывают из материи четыре первых простых тела (собственно, качественность первых производящих форм, заменивших Аристотелю идеи и числа, является основанием для качественной физики в целом), которые, соединяясь и разъединяясь, производят возникновение и уничтожение.

С. Отдельные вопросы

Не рассматривая феноменальный космос древних, сосредоточившись только на структурных моментах, мы не можем все-таки обойти вниманием несколько принципиально важных вопросов, стоящих на грани конституирующего и феноменального.

а. Время, движение, вечность

Мысль Платона о времени можно было бы сформулировать так: вечность действует, время движется. Платон определяет время относительно вечности, так же как и космос относительно сущего. Известное платоновское определение гласит: время есть подвижный образ вечности, как и космос — образ Бога. Как же связаны время и движение? Из самого этого определения следует, что подвижен, собственно, образ, и временен он же, однако, что здесь *prius* и что *posterius*? Следует сказать, что поскольку движение есть один из пяти высших родов (что рассматривается в онтологии), то правильно будет сказать, что движение есть *prius* времени. Тогда, во-первых, есть вневременные движения, во-вторых, каждому из движений, кроме движения времени, свойственно свое время. Поскольку движению времени не свойственно время, постольку ему свойственна вечность, и Платон называет время «вечным же образом вечности». (Здесь было бы полезно ввести чисто терминологическое различие, назвав вневременные движения действиями, ибо ясно, что они весьма отличны от временных.) Теперь можно понять, как время движется, а вечность — действует: то, что возникает, возникает только для времени, но положено действием вечности, в самом же процессе своего возникновения и пребывания оно являет собой цепь взаимосвязанных движений. Никаких

редукций здесь невозможно. Если Вы презираете науку, то тем самым полагаете и себя, и науку. Действия вызывают движения, движения образуют время. Время есть «вечный образ, движущийся от числа к числу»; время циклично, значит, должен быть цикличен и числовой ряд (это требует отдельного исследования). Вечность действует, рождая свой образ, образ движется, являя собой Первообраз. Теперь о времени и движении: если движение объединено со временем и есть род, то виды движений есть также виды времен, поэтому: как существует время космоса, так и времена его движений, частей — в этом смысле Платон говорит о звездах как орудиях времени. Возможно, это даже как-то соотносимо с теорией относительности Эйнштейна.

Далее, рассмотрим мысли Аристотеля. Вполне понятно, что он не принял ни возникновения времени вместе с миром, ни возникновения движения, но учил о том и другом как о невозникшем; не принял он и всей вышеописанной системы отношений. Это прямо следовало из невозникшего фюзиса. Исследуем это подробнее.

Аристотель определяет движение как «деятельность способного к движению, поскольку оно способно к движению»; это «способное», или возможное, как уже говорилось, есть материя; и эта материя находится в вечном движении, продуктом чего и является космос. Учение об Уме кажется на фоне аристотелевской физики чем-то случайным; это, конечно, не так, хотя в *Физике* Ум не упоминается вовсе. Однако, в контексте мирового движения Ум есть движитель (мы позволим себе не повторять общеизвестное учение о Перводвигателе). Нам важно здесь подчеркнуть, что центральное для аристотелевской натурфилософии понятие — энергия, т. е. деятельность самосуществования, — имеет значение в связи с самоорганизацией материи. Я не боюсь употреблять здесь термин «самоорганизация», поскольку если Ум только дви-

жет, но не движется, то материя не просто организуется, но самоорганизуется. Различие между действием и движением, которое мы усмотрели в платоновской философии, здесь абсолютно неуместно. В первую очередь потому, что первичное движение, движение наиболее близкое Перводвигателю, есть перемещение. Ум это именно Двигатель, но ни в коем случае не Демиург, не Творец. К этому можно подойти еще вот с какой стороны: собственно существующее есть первая сущность, форма и материя — лишь начала, но не производящая причина; первая сущность сама себя производит, потому она и вечна, но в масштабе мира эта онтология сделает и Ум, и материю началами некоей единой первой сущности.

Вернемся чуть-чуть назад: в чем смысл спора о «тварности» или нетварности Вселенной в вопросе о первом движении: в креационистской системе первым движением сотворенного оказывается именно возникновение, в вечном же космосе — перемещение. Это теснейшим образом связано с тем, как понимается сам процесс перемещения. Речь идет о разрешении апорий Зенона. Для Платона само перемещение выглядело как одновременное нахождение тела сразу в двух точках, одновременное пребывание и отсутствие в каждой из точек пути, мерцание сквозь пространство, бесконечное возникновение в ином и ином; для Аристотеля тело строго занимало одну точку в каждый из моментов времени, ибо движение есть нечто действительное, а оно подчинено закону исключенного третьего, и потому не может быть сразу в двух местах; апории он разрешал, доказывая, что бесконечное (в смысле делимости) пространство проходится телом не в конечное, а в бесконечное (в этом же смысле) время. Только новейшее изучение микромира и идеи квантовой механики вновь обрели тот феномен, который описывался Платоном, вычисляя процент нахождения (но не вероятности нахождения!) частицы в том или ином месте, говоря, скажем, что

электрон на 75% находится в одной из областей разграниченного пространства. Можно было бы сказать, что в силу вышеуказанной теологической разницы перемещение понималось Платоном как движение возможного, Аристотелем же — действительного.

Что касается понятия вечности, то оно у Аристотеля представлено суммой прилагательных: так, говорится о вечном движении, бытии... да и что в этой системе, кроме единичного, может не быть вечным? Время берется Аристотелем, главным образом, в связи с движением, но не в связи с вечностью (вечность, конечно же, является целевой причиной времени), и здесь тоже имеются расхождения. «Время есть мера движения» — таково определение Стагирита; о нем мы скажем в связи с полемикой Плотина против этого положения.

в. Структура пространства

Эта разница в понимании движения укоренена также и в различии того, как понимали эти мыслители «то, в чем» происходит движение. Платон моделировал космическое движение в «пространстве» многоугольников; понятно, что это обозначало не только наличие различных пространственных сфер, символизируемых стихиями, но также и то, что движение в каждой из них обладает своеобразными характеристиками. Если представлять точку движущейся, то только в пространстве куба, т. е. Земли, будут равны прямая и геодезическая линии; кроме того, если представлять движущимся тело, то в каждом из пространств можно продвинуться вперед только на единицу этого пространства, только на куб или октаэдр и т. п. Разумеется, движение в таком пространстве будет мерцанием из всякого другого, потому что оно таково по природе, но лишь невидимо в этом качестве из той же сферы, в какой происходит. Платон, вероятно, до известной сте-

пени отождествлял материю и пространство, называя их единым словом «восприимлющее», и потому всякое конкретное пространство, т. е. собственно пространство, чувственное пространство, в его системе синтетично, если не сказать — фантастично.

Аристотель определяет место как «неподвижную границу объемлющего тела»; поскольку место «телесно», оно и фигурно, и обладает своей геометрической и математической структурой; но поскольку оно есть величина, а всякая величина непрерывна и бесконечно делима, то понятие места является внутренне противоречивым. Рассуждения о месте и о непрерывности не связывались самим Аристотелем в единый концепт, хотя то, что позднее получило имя пространства, пожалуй, может быть названо детищем аристотелевской философии. Та бездна между воззрениями новой и аристотелевской науки, о которой так часто говорят в этой связи, не так уж непреодолима; перенося в понятие места акцент с формальности на величинность, мы получаем плавный переход к тому, что позднее стало называться пространством. Мне кажется, что эмоции новой науки при разрыве с аристотелизмом, не в последнюю очередь, были вызваны внутренним родством этой науки именно с основаниями отвергаемых ею положений. Место есть понятие аналитическое — это самое главное, и потому платонический оттенок в нем был обречен изначально.

Родство места и пространства легко увидеть и таким образом: общеизвестно рассуждение Аристотеля о том, что сам космос не находится ни в каком месте, потому что нет объемлющего его тела, но если все-таки что-то допустить как субстрат, то можно было бы сказать, что пространство и есть место космоса. Кстати сказать, для Плотина положение о том, что космос нигде не находится, было неприемлемым, ибо космос, как он пишет в нескольких местах, находится в Душе —

таким образом он отвечал на вопрос, заданный Аристотелем (*Физика*, 210а) Платону, о том, почему идеи и числа не находятся в пространстве, если пространство причастно им, т. е. Плотин отвечал: потому не находятся, что оно находится в них. Вообще, понять, что не душа в теле, а тело в душе — значит усвоить самое существо платоновского учения, отбросив всякую наглядность аристотелевских и новоевропейских методик.

с. Тяжесть

Огромная разница статусов мира в системе небожественного сущего прекрасно заметна при рассмотрении различий в понимании древними мыслителями тяжести. Аристотель, исходя из единственности и незыблемости именно телесного космоса, связывал тяжесть с движением к центру мира, легкостью же считал движение к периферии, отсюда различались силы тяготения (притяжения) и легкотения (отталкивания), действующие единообразно в каждой из космических сфер и в каждой из точек каждой из сфер. Таким образом, тяжесть/легкость оказывалась чем-то абсолютным, свойственным самой природе вещи, неотъемлемым от естественного движения тела; это движение, в свою очередь, было естественным в силу стремления к естественным местам; наличие же естественных мест следовало из наличия первостихий (элементов), существование которых никем в древности и не оспаривалось. Можно сказать, что тяжесть вещи в этой системе равна ее существенности, ибо в буквальном смысле определяет ее пространственное место в мире. Мир Платона, как мир телесный, был лишен абсолютных дефиниций верха и низа, так что «то, что легко или тяжело, высоко или низко в одном месте, может быть соотнесено с легким и тяжелым, высоким и низким в другом месте, противополож-

ном первому, и оказаться ему противоположным, несоответствующим и полностью от него отличным как с точки зрения возникновения, так и с точки зрения существования» (Платон. *Тимей*, 63d–e). Платон признавал, что «стремление каждой вещи к своему роду есть то, что делает ее тяжелой, а направление, по которому она устремляется, есть низ, между тем как противоположное тому и другому и наименования носят противоположные» (Там же); однако этот «род», к которому стремится вещь, отнюдь не был каким-либо определенным местом в мире, потому и движения двух вещей к своему одному и тому же роду могли **выглядеть** как противоположные. Таким образом, можно сказать, что физика Платона, в силу не абсолютности чувственного, есть не наглядная физика, физика, не рисующая картин и не опирающаяся на очевидность, в отличие от аристотелевской. Вообще, создание единой картины феноменального, как мне кажется, невозможно без введения в область феноменального неких феноменальных же абсолютов, каковыми, например, для Ньютона были пространство и время, что, разумеется, внутренне противоречиво и не выдерживает критики. В пост-энштейновской физике таковыми чувственными абсолютами выступают, например, кванты и другие понятия, имеющие математическое происхождение, которые, однако, ищут зафиксировать приборами, и чье бытие гипостазируется как чувственное. Вводя в наблюдательную науку, так сказать, антропный фактор, утверждая, что всякое наблюдение влияет на наблюдаемое, современная наука стала близка платонизму в двух парадоксальных утверждениях: в математическом основании чувственно существующего и в последовательном пессимизме относительно его точного познания. Не сто́ит, однако, переоценивать эту близость, ибо в отличие от нынешних ученых, Платон знал умопостигаемое не только как соотносительное чувственному, и потому описательное, но и как

соотносительное с собой, и потому — как себе же довлеющую ассерторическую, а не гипотетическую реальность. Можно сказать так, что согласно Платону чувственное никогда не тождественно умопостигаемому, хотя есть умопостигаемое, полностью тождественное чувственному; с точки зрения нынешней науки, дело видится наоборот, ибо чувственное выступает для нее, как и для Аристотеля, абсолютным; становящимися представляются научные взгляды на чувственное, и это верно, но умопостигаемое как таковое предполагается полностью исчерпываемым этим становлением научного эмпирического знания, и потому научное знание никак не может совпасть с какой-то предполагаемой чувственной парадигмой; с точки же зрения платонизма, такой чувственной парадигмы как раз и не существует, и потому исследование феноменального возможно не как исследование феноменального, но как извлечение следствий из аподиктического учения о существенном. Существенное же чувственного мыслится, как и в нынешней науке, понятийным и математическим. Так обстоят здесь дела.

Д. Стоицизм

Наше изложение было бы неполным без хотя бы краткого очерка стоической натурфилософии. Учение стоиков о космосе можно назвать развитием взглядов Аристотеля в том смысле, что это была дальнейшая деградация платоновского учения. Уже у Зенона Китийского аристотелевское учение о сущности существующего (первой сущности) как составленном из материи и формы, превращается в учение о телах как собственно существующем; соответственно, Ум начинает пониматься как Логос, т. е. нечто существующее только в отношении к материи. Эти два: Логос и «гюлэ», согласно стоикам, суть начала мира, они существуют самостоятельно,

лишь будучи отвлечены нами от реально существующего, т. е. от тел, которые суть из начал. Итак, мысля в началах всего лишь конструкторы, стоики наделяли их, однако, вполне независимым от познавательной деятельности бытием; в этом смысле о них говорилось как о бестелесном, бесформенном и неразрушимом, о том же свидетельствовала и осциллирующая Вселенная стоицизма. Сущностью, в собственном смысле слова, они считали первичную бескачественную материю, которая, как и у Аристотеля, представлялась субъектом движения. Интересно, что поскольку Бог мыслился в этой системе телом (ибо он реально существует, а реально существуют лишь тела), то он оказывался чем-то позднейшим космических начал; представляли его или разумным эфиром, или самой Вселенной. Это был уже не просто натурализм, но мистический материализм на индийский лад. Далее, первичная сущность, согласно Зенону, становилась сначала огнем (или эфиром), затем из этого огня выделялись уже космические стихии и космический разум. Природа определялась им как «творящий огонь, последовательно идущий к порождению»; в этом определении легко узнается «всеобщая форма рождающегося», но уже всецело имманентная материи и потому, можно сказать, наглядная, натуралистическая. У Хризиппа мы находим еще более тонкую классификацию: вполне в духе перипатетической феноменологии он признает существующим, или точнее, высшим из существующих родов, «не-что», «вот это» (полный аналог аристотелевской сущности), которое делится им на «энноэмы» — ни телесное, ни бестелесное (каковы, например, границы тел), «лектоны» — бестелесное, как бы сущее, то, что не способно ни действовать, ни испытывать воздействия (каковы, скажем, пространство и время), и, наконец, истинно сущее, способное действовать и испытывать воздействия, т. е. тела. В соответствии с этим, телесными понимались и причины, и качества, и состояния;

даже душа (пневма) понималась как охлажденный в семени эфир; чувственные восприятия понимались как физические оттиски, производимые телами в телах же, при этом чувственное восприятие оказывалось не только источником познания, но и критерием истины, etc. Нам стоики важны только для того, чтобы обозначить перспективу развития аристотелизма.

Теперь, ознакомившись в общих чертах с историей вопроса, мы займемся натурфилософией Плотина.

Часть III. Натурфилософия Плотина

1. Учение о началах

Прежде всего нужно определить термины: начала отличаются от причин, как необходимые условия, без которых невозможно существование чего-либо, от причин, собственно производящих это явление (например, существование огня невозможно без воздуха, но воздух не является причиной возникновения огня). В самом деле, если мы предположим (как это выходило у афинских неоплатоников и христиан-перипатетиков IV–V вв.), что и начало мира одно, то мир будет для нас неотличим от Бога ничем, кроме степени ограничения (это необходимо для перипатетиков вне зависимости от их веры, но в платонической среде было ничем иным, как следствием стремления во имя сохранения культурной, т. е. идеологической ценности, сгладить противоречия между великими мыслителями древности, — такой мезальянс мне не кажется необходимым). Начала мира суть материя и творящая мощь Бога: ни без одного из этих начал мир не мыслим как небожественное сущее, причина же одна — Бог как энергия. Более того, творческая деятельность Бога может рассмат-

риваться и как начало, и как причина мира, и это будут два совершенно разных рассмотрения.

А. Учение о материи

а. Материя в себе

Материя есть апофатическое начало небожественного, и раз уж нам все равно предстоит заниматься отрицаниями, то начнем с самого элементарного их вида — с полемики. Итак, материя-в-себе не есть и не обладает ни каким-либо качеством, ни величиной (количеством), ни отношением, ни состоянием — в этом были согласны все — и не есть какое-либо тело. На этом моменте возникала полемика со стоиками, ибо они учили о материи как о «бескачественном теле». Плотин много раз упоминает об этом учении (в том числе и в *Enn.* II. 4. 1), а опровергает его в *Enn.* VI. 1. 25–26.

Если материя есть тело, тогда должно будет быть простое, несоставленное тело (ср. с аристотелевским представлением о стихиях как простых телах), что абсурдно. О теле можно говорить только в том случае, если имеет место определенное тело — тело, обладающее теми или иными характеристиками; простого же бескачественного тела быть не может. Ведь одним из существенных, неотъемлемых от тела определений является (хотя бы условная) непроницаемость, что само по себе является качеством, потом тело пространственно и т. д.; вообще, тело есть объединенное многое, материя же никоим образом не может быть ни единой, ни mnogой, ни чем-либо вообще.

Куда глубже и интересней полемика с аристотелевским учением о материи, которое благодаря христианам-перипатетикам было пронесено европейской образованностью через все Средние века вплоть до нашего времени. Это учение о

материи как подлежащем, субстрате, «том, из чего». Согласно учению Плотина, материя-в-себе не является даже таким субстратом, хотя о ней можно и должно говорить таким образом, беря ее в проявлении (для перипатетиков, благодаря их феноменологизму, такого различия вообще не существовало); в аристотелевской терминологии материя не есть абсолютная лишенность. Аристотель различал материю и лишенность, в *Физике*, 192а он пишет: «Материя и лишенность — разные вещи, из коих одна, а именно материя, есть не-сущее по совпадению, лишенность же — сама по себе, материя близка к сущности и в некотором смысле сама есть сущность, лишенность же — ни в коем случае». Для Плотина же такого различия не было. Таким образом, здесь идет спор сразу о двух вещах: о том, есть ли «то, из чего» — материя, и есть ли материя и лишенность что-то различное, либо то и другое суть разные имена одного и того же. Опровержение аристотелевских взглядов содержится в *Enn.* II. 4. 14–16.

В самом деле, если допустить, что материя и лишенность суть две разные вещи, то нужно определить каждую из них не через другую. Это совершенно невозможно. Тогда, очевидно, два слова обозначают одно и то же. Термин «материя», будучи определяем как подлежащее, таким образом, будет обозначать отношение этого обозначаемого к другому, а именно к вещи; термин же «лишенность» — его в себе бытие.

Вопрос состоит в том, существует ли материя в себе, или всегда только в отношении к составленному. Если допустить второе, тогда не будет одной материи, но много материй, ибо раз много вещей, то много и субстратов, а раз так, не будет ясно, что называет термин «материя», ибо если она называет отношение, то не может же быть без того, чтобы было относящееся. Если материя есть только «то, из чего», тогда выражение «материальная вещь», вещь, состоящая из материи, не будет иметь смысла, ибо получится: вещь есть из того, из

чего она есть. Удивительно то, что именно так и выходило у перипатетиков.

Более того, если материя есть отношение, если является всегда только подлежащим, то она уже как-то оформлена и упорядочена в себе, и значит, опять же не есть то беспредельное, что лишено всякого порядка и всякой оформленности, а значит, опять же не есть материя, во всяком случае первичная материя. Если же материя будет в себе чем-то оформленным, тогда Бог будет творить из чего-то ему не только совечного, но и «сопротивляющегося».

Таким образом, материя в себе не есть даже субстрат, а «то, из чего», подлежащее не есть материя-в-себе, и, как мы увидим ниже, в себе не есть материя. Итак, материя определяется только через отрицание.

β. *Две апофатики*

Теперь в связи с тем, что мы сразу же вынуждены заговорить об апофатическом методе, методе, на наш взгляд, сугубо богословском, то нужно сразу же внятно определить отличие апофатического метода, которым познается материя, от того метода, которым познается Единое.

Апофатический метод, к несчастью, прочно связан в нашем сознании с автором, выдавшим свои сочинения за труды Дионисия Ареопагита. Судьба распорядилась так, что метод, которым пользовался этот мыслитель, считается сейчас в среде образованной публики восходящим к платонической школе. Последнее еще более сомнительно, чем авторство Дионисия. Можно сказать, что этот текст обманул нас дважды.

Очевидно, что Единый, в отличие от материи, есть Первоначало, и Первоначало порождающее или творящее, а потому есть и сотворенное им; следовательно, когда мы отрицаем что-либо в Едином, мы отрицаем это не в том же смысле, в

каком это же отрицается в материи, ибо не быть чем-то значит для материи не быть никоим образом чем-то ей чуждым и иноприродным, для Единого же — не быть сотворенным Им. Тем самым, отрицание в случае материи называет простое отсутствие, лишенность, в случае же Единого — выход за Его пределы, потому ни количество отрицаний, ни их последовательность не были в платонизме случайными.

Можно взглянуть на это и вот с какой стороны: если апофатический метод должен приближать нас к Богу, то как нас может к Нему приблизить пустое отрицание? Уже Иоанн из Дамаска считал апофатику тщетой, не позволяющей узнать что-либо о Едином; вообще, никто, кроме «Дионисия», в патристике, насколько я помню, особых восторгов по поводу этого метода не изъявлял — это было, с одной стороны, уже полным забвением платонической традиции, с другой же — лишь подтверждало мистическое и интуитивное совершенство этих скупых на восторги мужей, которые, не зная, как бы чувствовали «не то». В качестве компенсации был измыслен катафатический метод, изолированный от апофатического и опиравшийся на внешний для ума источник, что надолго погрузило сознание в плетение аллегорез, хотя очевидно, что истинная апофатика, будучи выше любых положительных суждений, выступает вместе с тем незыблемым фундаментом для катафатических суждений о Едином.

Очень показательна в этой связи судьба немецкого интеллектуального мистицизма, практиковавшего в своем восхождении метод, описанный «Дионисием». Нет никаких сомнений в том, что М. Экхарт — человек великих дарований и сильного характера, — искренне и всецело устремившись к Богу, действительно довел себя до созерцания первичного ничто. Вообще, в традиционных, так сказать, экзегетических культурах ошибки и недомолвки в первотекстах обходятся весьма дорого!

γ. Материя как предмет созерцания

Итак, материя познается рассудком в чисто отрицательных суждениях, из которых, как известно, ничего познать невозможно. Есть и что-то другое, что объясняет для нас материю, делая ее для нас ясным — пусть и не на понятийном, но на разумном уровне. Уже Платон говорил о «незаконнорожденном умозаключении», т. е. умозаключении, родившемся от разума и самой этой материи. Что же противоположно разуму — глупость, ограниченность, чувственность? — Нет, все это носит на себе печать разумности, все это ослабленные формы самого разума; по сути, разуму противоположно, так сказать, именно активно противоположно, только безумие; потому Плотин и говорит в *Enn.* I. 8, что душа, всецело познавшая материю, умирает, насколько может умереть душа, и перестает быть душой. Вообще, в этом трактате находятся наиболее интуитивно достоверные пассажи, пересказывать которые не имеет смысла. Можно ли все-таки как-то увидеть материю, не повредившись в рассудке? Да, в мистериях Великой Матери, отвечает Плотин в *Enn.* III. 6. 19. Этот скромный текст обычно прочитывается как стоическая аллегореза, что, конечно, свидетельствует об интересе читателей к субкультурным увлечениям поздней Империи; однако всякий, кто в поисках понимания не-божественного начала Вселенной даст себе труд представить это зрелище, поймет, я думаю, что стоической аллегорезой дело здесь не ограничивается.

Кроме того, опираясь на этот текст, мы можем даже формально связать умозрение Плотина с куда более древней мистической традицией, на которую он опирается, и которая проходит сквозной нитью фактически все древние мифологии. Поскольку же сознание не **изобретает** мифов, постольку, вспомнив вавилонскую Тиамат, египетских богинь хаоса,

греческую Рею и что кому еще вспомнится, мы можем поставить на карте мистической топографии значок предела.

δ. *Некоторые следствия*

Теперь, как сказал бы епископ Николай из г. Кузы, постараемся извлечь из нашего незнания знание. Если материя бес-телесна, то она, очевидно, и бесстрастна, а бесстрастна, значит, и неизменна. Из этого, на первый взгляд, неказистого положения следуют очень важные следствия. (Здесь мы вкратце излагаем мысли трактата *Enn.* III. 6.)

Во-первых, почему, собственно, материя не изменяется, ведь обычно о ней говорится, что она всецело изменчива? Изменяется то, что может действовать и претерпевать, а действовать и претерпевать может только что-то оформленное, равно как и изменения бывают только в уже существующих качествах и величинах, либо, если речь идет о возникновении и уничтожении, о соединении и разложении уже существующих элементов, то поскольку материя не обладает в себе ничем и сущностно не существует, она не может ни изменяться, ни возникать, ни уничтожаться. Вообще, как начало сущего, она в себе есть что-то простое, а не составленное, как производные из начал вещи, а потому она и совершенно бесстрастна и неизменна.

Здесь могут сказать, что в акте творения *ex nihilo* первично безобразное становится красивым и упорядоченным. Спрашивается теперь, творит ли Бог навязывая материи то, что она не есть, по сути уничтожая ее? Разумеется, нет. Ибо и уничтожать нечего, и навязывать некому, даже если допустить, что такой топорный способ творения имеет отношение к Благу. Но это и значит, что первичное ничто остается всегда в своей неизменности, будучи как (с позволения сказать) до, так и (с позволения сказать) после творения самим собой —

тем, чего нет. В том то и дело, что только таким способом абсолютное не-благо может участвовать в Благе — не выходя за пределы себя, но оставаясь собой, и ровно до тех пор, пока остается собой, до тех пор и участвует.

Раз так, то любые попытки навязать Плотину якобы традиционное для язычества учение о космическом регрессе оказываются совершенной нелепостью. В этом мире не происходит никакого движения — оно лишь кажется. Однако, оно именно кажется, не вовсе отсутствует, и кажется не в силу активности познающего субъекта — в этом огромное отличие Платинова учения равно и от немецких, и от индийских школ. Эта кажимость абсолютно объективна, она есть сама природа материи — ложь и кажимость. Мы видим эйдосы в материи, и это не порок нашего видения, как и ложь не только порок суждения; совершенно объективно эйдосы представляются в материи не тем, что они есть, и таковыми же видятся. В *Enn.* III. 6. 13 Плотин пишет: «Приходящие в материю будут эйдолами — не-истиной, приходящей в не-истину. Но истинно ли они входят?... имеет место ложное вхождение в ложь». Какой уж тут прогресс-регресс!

Потому и задача философии, которая заключается в разрушении иллюзии, состоит не в изменении сознания, а именно в бегстве от материи, ибо само по себе изменение сознания (наподобие буддийского созерцания пустоты) еще ничего не меняет, ибо пустота *volens nolens* рядится в образы, и сколько бы их не приводить к пустоте, этот процесс не имеет конца; поток представлений не остановить, редуцируя его продукты к пустоте, ибо это их начало, к тому же одно из начал, но не причина; и потому бегство состоит в восхождении к созерцанию истинно сущего, которое и является причиной как эйдов, так и их представлений.

Теперь вполне понятно, что говорить о вне-себя-бытии материи не приходится, однако каким-то образом она все-таки

присутствует в вещах, каким-то образом участвует во внебожественном сущем. Каким же именно образом? Уже понятно, что «то, из чего» вещей есть такие же эйдолы, как и сами вещи, что калечится, утесняется, разделяется, блаженствует и т. д. не материя, но составленное. (Кстати говоря, из того, что материя абсолютно бескачественна, а не обладает непроницаемостью как собственным признаком, следует важное антиперипатетическое положение о том, что в одном и том же месте может находиться множество тел, ибо все тела именно материальны, а не непроницаемы; об этом Плотин говорит и в *Enn.* II. 7, и в *Enn.* III. 6. 9.) Что же дает материя этому становлению? — Закон этого становления. Ясно ведь, что все вещи содержатся и в Едином, и в Душе, однако способности их бытия различны в каждой из сфер. Что же это за закон? Это закон пространственно-временного взаимоисключения, иными словами, смертность и тленность: ни одна вещь не может быть в материи ни всем, ни собой, ибо это одно и то же — быть всем и собой, но такой способ бытия свойствен умопостигаемому миру. Значит, в своем бытии каждая вещь будет существовать так, как если бы она была всем и собой, будет стремиться к этому, однако же ложным, материальным способом, через пожирание другого, стремление к чужому... Отсылаю вас здесь к текстам самого Плотина. Хорошо, но если материя, как начало, дает становлению необходимое условие, способ этого становления, то что дает становление материи? — Ничего.

В. Умопостигаемое как начало

а. Тварное и нетварное у Плотина

Взглянем сначала на то, что вообще говорил Плотин об умопостигаемом в связи с миром тел. Мы видим, в первую

очередь, огромный корпус текстов о творящей Душе и душе мира, затем есть ряд текстов о демиургии Ума, отдельные пассажи о Едином, особняком стоят трактаты о Промысле (вернее сказать, о Логосе) и трактаты о родах сущего. Вопрос состоит в том, как структурировать все эти тексты, что из них должно рассматривать здесь, а что — в статьях, посвященных богословию Плотина, ведь очевидно, что Бог как причина мира — это предмет не натурфилософский.

Итак, что такое умопостигаемое как начало? Поскольку всякое тело есть нечто составленное, то умопостигаемое есть то, что воссоединится с материей, если будет причина для этого воссоединения. Что же соединяется с материей? Эйдолы, с той оговоркой, что сами эйдолы не способны ни к соединению с материей, ни к какому-либо вообще движению. Однако, принадлежат ли эйдолы сфере божественного, пусть даже к его периферии? Нет.

Мы подошли к рассмотрению вопроса, который часто обходится стороной излагателями Плотина на том основании, что это не «античный» вопрос: имеет ли его философия различие, соответственное различию на тварное и нетварное в христианстве? Предполагая пантеистичность, или просто по умолчанию, принято отвечать на этот вопрос отрицательно: думают, что Плотин мыслил эманацию вплоть до эйдолов, которые сами собой уже воссоединяются с материей. Дело обстоит гораздо сложнее.

Во-первых, что такое тварное в христианстве (нужно заметить, что никакого вразумительного ответа на этот вопрос в патристике, вообще говоря, не дается, если не считать, конечно, удовлетворительными определения, вроде «смертное», «тленное» и т. п.)? Очевидно, это то, что существует не от себя. Но в каком-то смысле всё, кроме Единого, не существует от себя, тем не менее есть огромное различие в способе существования материальных вещей, людей, богов, универ-

салий; даже о Сыне учат как о Рожденном, имеющем в Отце начало Своего ипостасийного бытия. Следовательно, такое определение слишком общее, чтобы выделить специфику не-божественного; ограничившись им, мы свалим в одну кучу разнородные вещи. Если же мы скажем, что сотворенное есть положенное в результате воления Первоначала, то нужно серьезно разобраться, что в этом случае называется волением, ибо нелепо ведь представлять, что Бог в чем-то нуждается или что Ему чего-то не хватает, а потому Он творит мир. Введение божественной воли в качестве объясняющего понятия — очевиднейшая нелепость, ибо само это понятие представляет для понимания огромную сложность, и потому само нуждается в объяснении, и не в силах само объяснять. Таковы трудности в христианском учении, которые я счел нужным показать, чтобы разрушить мнение, будто представление о творении избавляет от необходимости думать. Итак, как же обстоит дело с различием божественного и не-божественного у Плотина?

Итак, не-божественным следует называть то, что произошло из начал, что, соответственно, есть нечто составленное. Это сразу же вызывает два вопроса: во-первых, являются ли оба начала божественными; во-вторых, если ограничиться только этим определением и принять перипатетическое учение об умопостигаемой материи, то окажется не-божественным и Ум. По сути дела, это две стороны одной и той же проблемы: если принять существование умопостигаемой материи, то материю следует мыслить началом божественным, и наоборот; но тогда ни о чем, кроме постепенного умаления божественного, речи идти не может. Если же может, если материя не-божественна, то нет и умопостигаемой материи, и идеи в Уме различаются не благодаря ей. Более поздний афинский неоплатонизм полностью принимал первую точку зрения, и потому куда менее интересен, ибо жесткий монизм

столь часто встречается в истории мысли, что недорого стоит. Нужно сказать, что Плотин в этом смысле монистом не является.

Трактат *Enn.* II. 4, который дает нам основания говорить о принятии Платином учения об умопостигаемой материи, — одно из ранних произведений Платина, №12 в Порфириевой хронологии. Все произведения того периода достаточно схоластичны и носят на себе следы влияния Аристотеля. К концу жизни, когда были написаны трактаты *Enn.* III. 6 и *Enn.* I. 8 (№ 26 и № 51), взгляды философа стали куда более самостоятельны; к этому же периоду относится и трактат о родах сущего, разделенный Порфирием на три части: соответственно, *Enn.* VI. 1, 2, 3 (№ 42–44), где Плотин излагает взгляды, несовместимые с учением об умопостигаемой материи.

Итак, в *Enn.* II. 4. 5 Плотин говорит, что умопостигаемая материя есть в Уме сущность, т. к. Там она не отличима от эйдосов и всецело оформлена, но это все-таки именно материя; тем самым образуется общее понятие между «тварным» и «нетварным». Однако, в *Enn.* VI. 1 (главы 1–3 и 25–26) Плотин, в ходе критики перипатетического учения о сущности и стоического «нечто» (высших родах сущего в этих школах), опровергает представление о том, что существует нечто общее между земным и небесным. Если принять эту точку зрения, то аристотелевское понятие материи столь же неприемлемо, сколь и перипатетическое учение о сущности. Можно возразить, что роды бытия общи и в умопостигаемом, и в чувственном именно как роды; но материя не есть род (см. трактат *Enn.* VI. 3. 3), а именно начало (см. трактат *Enn.* I. 8). Таким образом, нам остается только констатировать тот факт, что взгляды философа изменились. Мне представляется куда более характерной для Платина именно эта, поздняя точка зрения.

Тогда, если горнее и долнее не объединены одним и тем же субстратом, они, очевидно, иносущны друг другу, если не считать эйдол божественным. Об этом нужно сказать отдельно. Эйдол — буквально: образец — означает в системе Плотина то же, что и материальный логос у стоиков. Это принцип организации материи высшим. Однако поскольку, в отличие от стоиков, это высшее мыслится абсолютно не нуждающимся в материи, т. е. по природе не соотносительным материи, постольку и организация материи не является ни для чего божественного сущностной деятельностью. А следовательно, эйдол мыслится чем-то излучаемым подлинно существующим. В связи с этим, в нашей науке часто говорится об эманации или истечении; это до крайности неудобное прокловское слово для того, чтобы передать мысль Плотина, ибо всякое истечение предполагает некий единый субстрат, о каковом как раз говорить в данном случае и нельзя. Безусловно, наш мыслитель иногда пользуется этим образом, но куда более точным и, я думаю, и куда более употребляемым Плотинином, является образ отражения: согласно Плотину, эйдол не входит в материю, а остается на материи, как бы отражается в ней. К тому же, отражение совершенно точно передает неистощимость божественного в результате такого «истечения» (ведь отражающийся предмет ничего не теряет, отражаясь) и его произвольность. Не будь материи, не было бы и отражения. Высшее не занимается миротворением, но мир существует сам, поскольку существует Бог. К тому же в этом образе совершенно ясно ухватывается абсолютное иносущие эйдолу эйдосу (что опять же не очевидно в термине «эманация»), ибо невозможно сказать, что предмет и его отражение обладают одной и той же сущностью; ведь даже когда Плотин сравнивает мир с сиянием Солнца и говорит об истечении огня, нужно иметь в виду, что согласно его представлениям, огонь истекающий и огонь, пребывающий в светиле, относятся к разным родам.

Итак, вопрос о различии «тварного» и «нетварного» у Плотина, мне кажется, исчерпан. Теперь следует сказать о сфере божественного, как начале.

β. Роды чувственно сущего. Учение о чувственной сущности. Проблема универсалий

Еще раз зададимся вопросом, какие тексты говорят об умопостигаемом как начале. Я думаю, мы должны исходить из того, что начало, чтобы ему быть началом, должно оставаться в себе. Тогда Бог, как начало, есть Ум, остающийся в себе, и именно в силу этого производящий все вещи. Содержанием Ума со времен Платона всегда мыслились идеи. Что такое эти идеи? Это боги, совершенные единичные умы (ноология Плотина весьма похожа на Оригенову), ведущие бесконечную блаженную жизнь. Как же понимаются Плотиним универсалии, идеи уже в нашем смысле этого слова? Нужно сказать, что понятие об универсалиях, как они понимались от схоластов до Гегеля, не имеет, пожалуй, к платоникам прямого отношения, ибо в более поздней традиции идеи всегда мыслились чем-то вроде плана, согласно которому Ум-Творец производит свою миротворящую работу, некими предварительными расчетами Великого Инженера. Поэтому идеи были нужны для того, чтобы описать что-то имеющее быть осуществленным. Хотя такого рода образы и рассуждения встречаются у Плотина, однако сфера такой образности остается для него глубоко периферийной, поэтому идеи (в нашем понимании всеобщих понятий) у Плотина встречаются в форме родов сущего. Роды сущего — это способы существования сущего; соответственно, раз чувственное сущее и умопостигаемое не составляют единого рода, то нет и единых родов сущего, общих для двух этих сфер. Роды сущего у Плотина не связаны, во всяком случае напрямую, с творческой деятельностью,

и потому называют сферу существования, а не творческой деятельности. Учение о родах умопостигаемого сущего представляет собой у Плотина, по сути, развернутую экзегезу *Софиста*: сущность, тождество, различие, движение и покой — называют само умопостигаемое сущее, являясь формами его жизни; это не то, что должно быть сотворено, но то, что уже есть, потому и в чувственно сущем возникают другие роды. Можно, конечно, представить их первыми, наиболее абстрактными содержаниями, и затем мыслить Ум в движении к самоконкретизации, однако, я думаю, что такое построение было бы искусственным, ибо предполагало бы в Уме некий дискурс, развитие и т. п. — феномены, которые, строго говоря, в Уме отсутствуют. Анализ куда более пригоден для постижения Ума, ибо пользуясь этим методом, мы в меньшей степени рискуем отождествить процессуальное и созерцающее мышление, ибо в собственном смысле постижение Ума происходит магически, а не интеллектуально.

С родами умопостигаемого все более или менее понятно, к тому же они не составляют предмета нашего рассмотрения, но с родами чувственно сущего возникают большие трудности. Прежде всего, где находятся эти роды: очевидно, в самом этом сущем и в нашем рассудке, его мыслящем, но в Уме они не находятся. Во-первых, потому, что Ум мыслит только самого себя, во-вторых, поскольку умопостигаемое сущее лишено определений чувственно сущего. Выходит, речь идет о каких-то вне Ума существующих мысленных содержаниях; ведь от того, что они являются постигаемыми нашим умом определениями чувственного, они не становятся менее мыслями. Но вне Бога могут существовать только эйдолы и производное от них, то есть тела, их движения и отношения. Пока я не нашел никакого ключа к пониманию этой трудности. Возможно, нужно сказать: раз мир находится в Душе, а Душа — в Уме, то и мир, пусть и опосредовано, есть в Уме. Однако,

это не снимает всех трудностей. Таковы же трудности с понятиями возможности и действительности, ибо неясно, где располагаются сами эти понятия; хотя если их взять как описательные, как такие, которые указывают на какие-то внешние им предметы и сферы, то никаких проблем со сферой их предметности не возникает. Чего никак не скажешь о них самих, ведь принимая такой взгляд, мы усвоили бы Плотину совершенно несвойственный ему субъективизм, ибо вышло бы, что это априорные понятия постигающего рассудка, в то время как для Плотина вещь, например, обладала величиной отнюдь не в силу того, что была нами измерена, а в силу присутствия абсолютно объективно существующего числа и количества. Неясно, что мыслить от чего производным: эти модальности сущего от сущего, или сущее нужно полагать оформляемым этими содержаниями.

Теперь, что же такое роды чувственно сущего? В первую очередь, сущность. Вообще, понятие о сущности может формироваться либо аналитически, либо синтетически; аналитическое понятие сущности будет также и интуитивным, именно так оно и определялось в философии Аристотеля. Здесь сущностью называлось то, что принимает определения, чистый субъект становления, голая единичность. Интуитивно это понятие абсолютно ясно, однако оно имеет один большой недостаток, а именно: оно не может получить определения, ибо все, что о ней ни высказывается, будет для нее чем-то внешним. Тем самым, сущности усваивается способ бытия начал, и встает вопрос: приложимо ли к чувственно сущему, которое производно, само это понятие? Является ли материальная единичность чем-то, что имеет свою единичность во всем, а не в особенном? Для Плотина, в собственном смысле, сущностью мог называться только Ум, для которого каждое из его определений есть он сам. О чувственной же

сущности говорится только по омонимии; следовательно, есть то, где эта сущность определяется как именно сущность — это сфера родов, то, где вещь существует как всеобщая, оставаясь, однако, собой: ведь если мы определяем, например, человека качественно, то ясно, что сфера качеств не есть он сам, но если мы его определяем как человека или живое существо, то понятно, что в этом определении речь идет именно о нем самом, о его сущности. Соответственно, понятие о сущности приобретает сразу же синтетический характер; определения такой сущности уже суть роды, а не категории (букв.: то, что говорится о чем-то, предикабилии).

К уяснению этого вопроса можно подойти и таким образом: сущность есть то, что не существует в подлежащем, — в этом и Плотин, и Аристотель были согласны, ибо, очевидно, сущность есть основание своих акциденций, действий, претерпеваний и проч. Но не существовать в подлежащем может либо само подлежащее, либо эйдос, либо составленное, ибо ясно, что и то, и другое, и третье могут выступать как основание для действий и акциденций. Но если материя никоим образом не является сущностью (ибо всегда оставаясь в себе, согласно Плотину, она именно есть то, что есть в подлежащем), тогда сущностью будет либо эйдос, либо составленное. Так и выходит у Плотина: сущность в собственном смысле есть эйдос, умопостигаемое, Ум. Составленное же есть сущность чувственная, она есть составленное из материи и качества (*Enn.* VI. 1. 8). Что такое это качество? Как говорит Плотин в *Enn.* II. 5, качество есть здесь то, что Там есть энергия. Очевидно, качеством здесь Плотин называет любую оформленность чувственного, в том числе и величину, и тяжесть, и любую, вообще, внешнюю оформленность. Я думаю, что то, что он здесь называет качеством, в других местах он называет эйдолом, ибо это и есть то, что имеет лишь свой первообраз в божественном, и есть то, что оно есть только в чувствен-

ном. В категориях современной науки, проще всего представлять себе то, что образует на поверхности пустоты мир феноменов — электричеством, или, шире, электромагнетизмом, ваяющим первые бытийствующие частицы и вообще все то, что потом становится основанием тел и их качеств.

Итак, сущность чувственно существующего существенно есть составленное. Каковы же существенные определения чувственной сущности? Эти существенные определения, роды, есть в собственном смысле то, что необходимо мыслится во всякой чувственной сущности, поскольку она мыслится; то, что необходимо присутствует в ней, поскольку она существует. (Я думаю, что не стоит брать их ни как определения творящей воли, ни как существенные определения миробразующей энергии, но как необходимые условия бытия, почему и говорю о них в связи с умопостигаемым, как началом.) Вообще, учение о родах сущего есть, так сказать, пролегомены к любой физике, которая когда-либо может быть написана, это очерк всех возможных знаний о чувственно сущем. В самом деле, что бы конкретно ни мыслилось о природе в категориях, например, качества или количества, сам факт того, что природа мыслится в этих категориях, говорит о том, что сама природа существует как качество и количество. В этом огромное методологическое значение учения о родах, ибо оно, прежде построения какой-либо конкретной науки, очерчивает границы этой науки, показывая чувственно сущее во взаимосвязи с сущим как таковым. Сколь бы точны (или, наоборот, неточны) ни были наши расчеты тех или иных движений, какие бы частные гипотезы мы ни выдвигали для объяснения того или иного феномена, ничто это не может поколебать тех простых и фундаментальных истин, что чувственно сущее существует в категории числа, движения и т. д. Это не методология, объясняющая, как мы познаем, хотя у такого рода знания может быть и методологический

извод, но именно учение о том, как существует само чувственно сущее, сфера чистого априорного конструирования самой вещи. Едва ли Плотин, вообще, интересовался физикой в большем объеме.

Итак, Аристотель мыслил десять категорий, стоики — четыре, Плотин считал, что вполне достаточно двух: сущности и отношения; впрочем, он вполне допускал, что количество, качество и движение могут быть выделены в особые роды, и тогда категорий будет пять. Это вполне очевидно, ибо если сущность чувственно сущего есть окачественная материя, то ясно, что она есть тело, ибо телесность в этом смысле сама есть качество. Соответственно, если мыслится тело, то для того, чтобы объяснить все, на что тело способно, достаточно мыслить множество тел и их отношения. В этом смысле, все кроме числа, которое, строго говоря, первее не только тел, но, возможно, и идей, есть отношения, и возникает в результате отношений, ибо любое определение сущности есть рефлексия к другому. Однако, если брать чувственную сущность именно как сложное и составленное, то что-то в ней может быть взято и в отношении к себе, ибо она будет и сама для себя иной. В этом случае мы получим то, что называлось у перипатетиков сферой сущностных качеств, т. е. того, что неотмыслимо от сущности существующего предмета, как, например, белизна от белил. Кроме того, будет и количественное единство, и отношение будет взято уже только как внешнее отношение; будет и движение в себе и в ином. Потому категорий либо две, либо пять.

Прежде чем перейти к анализу каждого из этих родов, заметим, что это роды именно чувственного сущего, и, тем самым, все, что в них мыслится, должно быть полностью исключено из умопостигаемого; хотя, еще раз повторю, не понятно, как они в этом случае могут мыслиться нами, ибо то отношение аналогии и омонимии, о котором говорит Плотин

в связи с отношением родов умопостигаемого и чувственно-го сущего, скорее способно разделить их, чем связать. Попытки представить роды чувственно сущего «меонизированными» родами умопостигаемого, кажутся мне феноменологической модификацией Платиновых взглядов, во всяком случае, нигде у самого автора указания на это нет; напротив, говорится скорее о постижении всеобщего в разнообразном, что и создает указанную мною трудность. И потом, что в методическом смысле значит «меонизировать»?

γ. *Отношение, количество, качество*

Сначала скажем об отношении: это род, никоим образом — ни согласно Платону, ни согласно Плотину — не присутствующий в умопостигаемом; о соотношении Ума и умопостигаемого говорится только по аналогии. Есть ли отношения что-то здесь, или это чисто субъективная категория, возникающая при сравнении — ведь дерево в пять локтей и дерево в десять локтей существуют только как определенные количества — и всё; мы же, сравнивая их, говорим, что одно больше, другое меньше. Если это так, тогда само состояние соотносительности — пустой звук. Но некоторые вещи существуют лишь до тех пор, пока остаются субъектами отношений; вообще, разумно говорить об отношениях в тех вещах, чья ипостась есть только соотносительное состояние, в тех, чья ипостась «сказывается не о соотносимых подлежащих, но о самих отношениях» (*Enn. VI. 1. 7*): например, отношение двойного и половинчатого не подразумевает никакой предметности. Но когда оказываются два соответственных предмета, отношение, бывшее до этого чем-то мыслимым и единым, присоединяется сразу к двум этим предметам, так что ни один из членов отношения не первее другого и ни один не позднее. И все-таки, что является носителями отношений?

Если это тела, то их состояния, как выше говорилось, являются соотносительными только в нашем сознании; значит, следует сказать, что отношения должны быть помещены в сфере логосов (здесь: разлитой по миру низшей разумности), которая делает тела находящимися в тех или иных отношениях, потому и приходят двойное к одному и половинчатое к иному **сразу же**. Отсюда следует, что все отношения можно возвести к единому роду, но нельзя возвести к единому роду все вещи, их принимающие. Значит, сама сущность не будет отношением, но будет соотноситься, поскольку она имеет что-то, отличное от себя, как своё: «руку или голову, например, причину или начало, или стихию» (*Enn.* VI. 3. 28). Что касается видов отношения, то Плотин, по-видимому, вполне принимал аристотелевское разделение (Там же), хотя и оставил открытым вопрос (*Enn.* VI. 19): каким образом в одном и том же роде могут присутствовать, как виды, нечто и его отрицание, если принимать, как и перипатетики, избыток и недостаток как отношения.

Следует заметить, что вопрос о природе отношения является одним из ключевых вопросов для философии и науки о природе вообще; в новоевропейской традиции отношения, по преимуществу, сами понимались как сущности, а потому мир мыслился, и по сию пору мыслится любыми нынешними учеными как производное из законов, т. е. многочленных отношений. Соответственно, сфера этих ни к чему не привязанных отношений рождает сейчас теории информационного поля и т. д. Древность мыслила отношения именно категориями, т. е. тем, что производится сущностью и сказывается о ней, оставаясь ей внешним. Мы еще скажем отдельно о способах истолкования очевидной в мире разумности.

Теперь, каким образом чувственно сущее существует как количество? Говоря, что сущность существует количественно, мы говорим, что и всякая вещь, поскольку она существует

чувственно, всегда существует как число и величина. Собственно количество было для Плотина лишь общепринятым термином, оно редуцировалось им к двум различным понятиям. Количество, согласно Плотину, не существует само по себе как род сущего, но насколько количественно число, настолько существует и само количество. Это учение опирается, в свою очередь, на различие чисел сущностных и количественных; скажем коротко об этом непривычном для нас различии.

Плотин исходит из того, что сущность не существует в том же смысле, в каком существует все, что на нее опирается (движения, состояния, качества и т. д.). Она обладает бытием первичным (я думаю, само имя «сущность» называет у Плотина, по преимуществу, способ и закон бытия, а именно — бытие в себе и для себя; потому и сущность есть только умопостигаемая сущность, ведь чувственное не обладает таким бытием, будучи всецело внешним себе; соответственно, определение умопостигаемой сущности имеет и закон своего бытия: всё во всем; то, что существует таким образом, и есть сущность); все же остальное существует через нее, получая свое бытие от ее чистого «есть», однако уже как бытие частичное, несущественное. Поэтому, когда мы говорим, что есть одна сущность, и она в себе многа, т. е. суть многие сущностно сущие вещи, мы берем число не в том же смысле, в каком оно берется, когда есть что-то количественное, например, нечто какой-то длины. В последнем случае, число указывает на предмет, который этим числом лишь описывается, но не формируется, предмет, остающийся этому числу внешним; скажем, дерево будет деревом и длиной в метр, и длиной в два метра. Когда же мы говорим, например: «Вот Сократ», — подразумевая, конечно, «один Сократ» (не 1,5 и не 0,33), то для Сократа, как и для всякой сущности, существенно быть одним. Единство неотмыслимо от сущности, потому число здесь упо-

требляется в неколичественном значении. Таким образом, сущностные числа неколичественны, находятся в умопостигаемом, и есть прежде всякого количества; количество есть эйдол числа, число в его выступлении из себя, и потому в Уме не присутствует. Можно спросить: как же так происходит, если мы говорим об Уме как едино-многом, о том, что содержит все сущности, — разве не будет там и определенного или неопределенного количества их? Но Ум содержит все сущности сущностно, а не чувственно, в созерцании, а не в дискурсе; следовательно, они лишь представляются душе количеством, благодаря ее неспособности ни созерцать, ни удерживать, мысля, что есть и другой способ существования и мышления. Значит, в Уме есть сущностное число и числа, но нет ни количества, ни величины; здесь же дело обстоит прямо противоположным образом: здесь нет чисел сущностных, зато есть количества и величины, ибо чувственная сущность потому и есть сущность только по омонимии, что не есть сущностное число, но нечто составленное. «Логос человека есть существующий “Некто”, но находящийся в телесной природе эйдол логоса есть [только] “качественно определенное нечто”, — пишет Плотин в *Enn.* VI. 3. 15, — ...поскольку есть логос, согласно которому есть Сократ, то чувственно воспринимаемого Сократа не должно называть Сократом, но это цвета и формы, подражающие и представляющие здесь то, что [в подлинном смысле] есть в логосе». Это рассуждение, конечно, касается только тел; на души, даже сущие в телах, как на существа иного порядка, оно распространяться не может.

Чувственно сущее, поскольку оно **чувственно** сущее, всегда существует в количестве и величине — это суждение могло бы быть для нас источником бесконечного гносеологического оптимизма; для Плотина же оно могло быть источником разве что бесконечного сарказма, ибо вне контекста экс-

периментального метода, вне процедур связанного с математикой естествознания, количество представляется чем-то достаточно скудным и бесполезным. В связи с количеством, Плотин рассуждает: не являются ли большое и малое свидетельством того, что сама величина есть нечто субъективное, возникающее в нас при сравнении, — так сказать, не величина, а великость; философ отвечает на этот вопрос отрицательно (*Enn.* VI. 3. 11): чтобы было сравнение, нужно иметь — что́ сравнивать (этот ход мысли было бы недурно усвоить нынешним операционалистам, которые, кажется, думают, что считать можно только процесс счета, а измерять — процедуру измерения). Интересно рассуждение о неколичественности места (*Enn.* VI. 3. 12): поскольку нет абсолютного верха и абсолютного низа, говорит Плотин, постольку низ и верх употребляются только в связи с частями, и значит, обозначают только «более высокое» и «более низкое», а следовательно, место принадлежит к роду отношений. (Это рассуждение прекрасно иллюстрирует нематематичность, качественность античного мышления — никакого намека на бесконечное математическое пространство.) Затем обсуждаются непрерывное и дискретное — виды количества. Затем Плотин переходит к величинам и задается вопросом: есть ли прямая линия величина; если да, то таковыми будут и треугольник, и другие фигуры, что абсурдно; потому прямая (как и все протяженное) принадлежит к двум родам: качеству и количеству; это же относится и к другим фигурам. Вот, в главном, и все, что возможно извлечь из количества.

«Хотя мы говорим, что все качества бестелесны, — пишет мыслитель (*Enn.* VI. 3. 16), — мы сочисляем их чувственному, поскольку они есть претерпевания склонности к низшему этих [производящих мир тел] душ». О том, что́ это за души, мы скажем позднее. Пока же обратим внимание на одно

из важнейших следствий из Платинова учения о сущности. Если материя никоим образом сущности не тождественна, а сама сущность есть составленное из материи и качества, тогда то, что формирует тело, не может быть телесным, но должно быть прежде всякого тела; качество у Плотина занимает, видимо, то же место, что и мир сил в нынешней физике. Кроме того, не сущность оказывается у Плотина субъектом мирового движения, но душа: это весьма важно, ибо и стоическому, и перипатетическому понятию о сущности всегда сопутствует представление о самоорганизации, ибо в той и в другой школе сущность мыслится сразу и началом, и происшедшим из начала.

Первая дефиниция, которую Плотин дает качеству, есть, соответственно, разделение на душевные и телесные качества, иными словами, на формирующие чувственную сущность и существующие в ней — это весьма поучительно для тех, кто мыслит качественность древней физики как наивную, так сказать, качественность тел — такого нет даже у Аристотеля. Далее задается вопрос: есть ли виды качества, возможно ли разделение внутри этого рода? Поскольку само качество есть то, что различает сущность (ведь сущности прежде всего различаются качественно), то искать различия в качествах — все равно, что искать различия в различии, а это — все равно, что искать сущности в сущности (очевидно, что если различие качеств само будет качественным, то будет качеством некоторых качеств, что нелепо). Следовательно, качества могут различаться лишь внешним образом, только относительно различных деятельностей, сущностей, обстоятельств. Наиболее близко Плотину было, видимо, разделять качества сообразно перцепциям. Имеет смысл отметить и суждение о том (*Enn.* VI. 3. 19), что ни качество, ни процесс окачествования не ограничены временем; другими словами, если есть само качество, то совершенно безразлично: когда

и сколько оно было; время ничего не добавляет и ничего не отнимает у качества; даже если имеет место производящее качество претерпевание, то мыслится только движение. Можно спросить: как можно мыслить движение без времени?

δ. Энергия, сила (возможность), движение, время

Мы подошли к сложнейшему моменту категориального анализа сущего, созданного Платином. Я не представляю, до какой степени Порфирий должен был быть ослеплен любовью к «девяткам», чтобы исключить из натурфилософских сочинений мыслителя трактаты *Епп.* VI. 1 и VI. 3, каждый из которых размером в $2/3$ второй *эннеады*! Придется опять обратиться к пересказу; у меня он всегда максимально сжат и упрощен, а текст порой настолько необычен и сложен, что я несколько не удивлюсь, если кто-нибудь прочитает его по-другому. Более того, поскольку этот тяжелейший смысловой фрагмент приходится компилировать не только из этих двух трактатов (хотя из них и из них по преимуществу), то придется отказаться и от поступенного пересказа соответственных разделов этих произведений.

Но в первую очередь я хотел бы еще раз заострить внимание на универсализме суждения о родах. Качества, например, как их понимает Платин, есть и душевные, и телесные, и духовные, и любые другие качества. То же относится и к количествам, и к любому из родов сущего. Для рассуждения такой степени общности совершенно не годится, например, определять цвет длиной волны, ибо ясно ведь, что цвет, который нам снится, вообще не сопряжен с посредничеством глаза и его аффектацией; поэтому, говоря о том, что цвет есть качество, и объясняя качество как некую сущую близ сущности энергию, отличающую единичную сущность от других, мы говорим так о любом из цветов, воспринятых в любом из

состояний сознания. Значит, если мы сейчас собираемся говорить о движении, то надо иметь в виду, что разговор пойдет о движении как таковом, а не о каком-либо из частных движений; единственным ограничением, которое вводится сразу же, является то, что мы говорим о движениях чувственной сущности.

Затем, следует сказать о «возможности» и «действительности». Очевидно, что в зависимости от того, что именно называется действительностью, другое будет называться возможностью, т. е. если мы называем действительностью или реальностью существование составленных чувственных вещей, то и чистый эйдос, и материя — в равной мере будут в возможности относительно так понятой действительности. Если же мы называем действительностью существование умпостигаемого, то бытие чувственных вещей будет бытием-в-возможности, равно как и бытие материи; а если допустить, что в действительности существует только материя, то и составленное, и умпостигаемое окажутся лишь возможными модусами ее бытия. (Из вышесказанного ясно, что Плотин придерживался второй точки зрения.) Но значит ли это, что возможность и действительность есть лишь отношения? Тогда они устанавливаются нами только в процессе сравнения или, вообще, связывания объективно никак несравнимых и не соотнесенных вещей. Эта точка зрения отвергается Плотин, ибо сами вещи, безо всякого нашего сравнения, находятся в известных отношениях: они подобны и не подобны, равны или не равны; наш факт фиксации отношений ничего не добавляет к сложившемуся положению дел (хотя, очевидно, некоторые из чувственных отношений имеют место только относительно наблюдателя, например, правое-левое и пр.). Если действительность и возможность и есть отношения, то в любом случае они не возникают в результате сравнения, и значит, имеют бытие не только в «постигающем субъекте».

Теперь, что соотносится в вещах, когда имеют место такие отношения? Очевидно, отношения между сущностью вещи и ее проявлением или энергией. Умопостигаемое — полностью в действительности; это значит, что эти отношения — в каждой из тамошних вещей, например, три к трём. Чувственное в проявлении имеет значительное умаление относительно своего внутреннего, следовательно, его состояние описывается отношением, допустим, три к одному. Сравнивая эти $3/3$ и $3/1$, мы говорим, что одно существует в действительности, а другое в возможности (состояние материи, следуя логике нашего примера, будет описываться дробью $0/1$ и будет именно противоположностью способу бытия чувственной сущности — Плотин об этом говорит в *Enn.* I. 8, — т. е. ее явленность будет куда больше ее сущности). Более того, каждая из сфер умаленного бытия, помимо нашего сравнения, взаимодействует со сферой бытия действительного, хотя бы потому, что производится ею. Что происходит в этом случае: бытие-в-действительности полагает себя основанием для иного, оно действует вовне; это собственно то, что называлось словом «энергия», которому и платоники, и перипатетики усваивали значение, по-преимуществу, именно внешнего действия. Можно двумя разными способами мыслить эту деятельность вовне. Во-первых — так, что то, что положило себя основанием для иного, само переходит в это собой полагаемое иное. Во-вторых — так, что действующее остается в себе, никоим образом в этом ином не умаляясь.

Рассмотрим по порядку каждый из случаев. Если нечто, бесконечно существующее в себе, полагая иное, переходит в иное, то оно будет переходить все дальше и дальше вплоть до полного истощения, даже если представить, что эта граница находится бесконечно далеко (таким, приблизительно, способом нынешняя физика представляет распространение энергии после того, что она называет «Большим взрывом»; таким

способом распространяется электричество, вообще, будучи в себе тем же, что и в проявлении). Для Плотина такой способ действия был невыносим относительно бесконечно существа, ибо это способ действия конечных материальных вещей, которые надрываются и изнемогают в своих делах. Строго говоря, то, что распространяется таким способом, есть энергия только по омонимии, как и чувственная сущность лишь по омонимии есть сущность. Таким образом, выступает из себя только то, что было в себе возможностью; соответственно, в своем проявлении это правильней назвать силой. Например, человек может иметь способность к стрельбе из лука, или к музыке, или к чему-то подобному; тогда развивая эту способность, он, конечно, собственно переводит возможное в действительное благодаря тому, что дает действовать самой этой возможности (способности), которая, начиная действовать, становится силой.

Теперь предположим, что в самом имеющем действовать сущем содержится не возможность, а действительность того, что имеет осуществиться в деятельности: будет ли оно, вообще, действовать вовне? Разумеется, нет, ибо то, что внутри него, достаточно собой и никак не нуждается ни в какой деятельности и проявлении. Но если мы имеем как факт некую положенную им действительность (кто бы еще мог ее положить?), что мы тогда скажем о способе его действия? Мы скажем, что произошло некое распространение действительности, не связанное ни с какой деятельностью. Таков способ действия собственно энергии. Таким образом из умопостигаемого следует чувственное, которое хотя и есть умаленный образ своего истока, однако его появление не вызывает ни перехода, ни истощения основы.

Теперь свяжем понятия силы (акта, энергии как деятельности) и энергии как действительности — с понятием времени. Очевидно, если имеет место деятельность, есть и

постепенность (количественность) перехода, ибо переход совершается из возможности в действительность. Если в самых общих чертах, по-кантовски, определить время как понятие любой рядоположенности или последовательности, то мы увидим, что всякая деятельность будет сопряжена со временем (мы еще не знаем, что раньше и, вообще, что такое время, согласно Плотину). Собственно же энергия будет представлять собой абсолютно вневременное действие. Почему же, если есть последовательность высшей и низшей действительности? Потому, что эта последовательность есть только для этой действительности, и только тогда, когда низшая действительность уже есть, но сам факт ее возникновения предшествовал ее наличию, а потому невозможно сказать, что последовательность была прежде наличия второго; и еще, если второе и первое не объединяются общим родом бытия (а по Плотину это именно так), то не могут и сочисляться, а потому энергия действует вневременно. Кроме того, всякое действие полагает части и из них формирует целое, энергия же полагает целое разом. Именно в энергийно положенном целом только и возможно мыслить существование субъектов, обладающих возможностью (способностью) действовать, и только в нем уже и время.

Свяжем теперь понятие движения с понятиями энергии и силы. Аристотель определял движение как несовершенное действие (силу в наших терминах), т. е. действие в процессе осуществления, действие, переходящее всё в иное и иное: очевидно, что здесь, как и везде, Аристотель говорил о движении исключительно чувственных вещей и его видах — количественном и качественном изменении, возникновении, гибели, перемещении. Плотин же, разделявший платоновскую точку зрения, считал движение одним из родов умопостигаемого. А раз так, то и должен был утверждать, что дви-

жение в умопостигаемом отлично от чувственного движения, что имеет место омонимия, как и в случае с сущностью. Значит, если мы мыслим движение в умопостигаемом, то, очевидно, это не одно из аристотелевских движений, но движение мысли в родственной ей сфере (даже наше движение мысли не описывается ни одним из перипатетических видов движения), т. е. движение, не встречающее ни в чем противодействия, ничем не ослабленное, ни в чем не умаляющееся, следовательно, движение мгновенное, бесконечно быстрое, равное покою. На Земле же, поскольку и покой есть один из пяти умопостигаемых родов, нет ни движения, ни покоя. В *Enn.* VI. 3. 27 Плотин даже чисто терминологически различает между «...покоем (букв.: стоянием), свойственным умопостигаемому, и... — неподвижностью чувственного». Имеет смысл строго терминологически различить также чувственное движение и умопостигаемое и не говорить более о движении вообще. Мы уже указывали на неоднозначность Плотина в вопросе умопостигаемой материи; если исключить материю из умопостигаемого, спрашивается: будет ли движение в умопостигаемом движением из возможного в действительное? Нет. Если не считать действительным чувственные вещи, будет ли чувственное движение движением из возможности в действительность? Опять нет. Однако, в том же *Enn.* VI. 3. 22 Плотин принимает аристотелевское определение. Итак, у самого Плотина здесь нет ясности, как и в вопросе с умопостигаемой материей.

Мне кажется правильным отождествить движение, которое есть в умопостигаемом, с сущностной энергией, с той сферой действительности, в которой Ум явен себе. Что же касается чувственных движений и энергий, которые действуют здесь, то если брать осуществляющиеся силы, то, я думаю, говорить о движении, пусть даже пространственном, и осуществлении возможности, — это одно и то же; в этом

смысле движение и актуализация синонимичны. Если же взять движение распространения действительности, то поскольку действует тут всецело действительное, и поскольку само иное здесь еще полагается, то движения здесь нет. Творчество высших начал осуществляется в абсолютном покое. Значит, движение не просто не синонимично миротворящей энергии, но сильнейшим образом отличается от него, ибо случается в чем-то однородном; когда же мы говорим о возникновении мира, мы говорим о возникновении иного рода. В *Enn.* VI. 3. 22 Плотин удачно говорит о движении как эйдосе пробуждения, жизни тела, по аналогии с собственно жизнью Души или Ума, но весь этот мир погружен в глубокий сон: тело есть кровать для духа, как говорит философ где-то в *Enn.* III. 6, а потому движение в этом мире есть пробуждение к полубытию и иллюзии. Более того, именно неподвижность является необходимым условием всякого созерцания, т. е. осуществления собственно движения, которое есть синоним энергии высших начал.

Что касается классификации движений, то пространственные рассуждения об этом (*Enn.* VI. 3. 21–26) наводят на мысль о глубоком сомнении, которое испытывал Плотин относительно возможности такой классификации, и к нашей теме сейчас отношения не имеют.

Свяжем теперь понятие движения с понятием времени. Но прежде всего скажем о том, как мыслилось Платином само время. Наиболее ясное изложение этого вопроса содержится, на мой взгляд, не в специально посвященном времени и вечности трактату *Enn.* III. 7, но в небольшой главе 5 из *Enn.* VI. 1, где Плотин оспаривает мнение Аристотеля о том, что речь и время принадлежат к категории количества. Рассуждения о времени и речи настолько аналогичны, что не может быть никакого сомнения в том, что Плотин внутри себя упо-

доблял одно другому. Перескажем конспективно эту замечательную главу. Итак, Плотин говорит сначала о речи, что она количественна, только поскольку измерима, а измерима она только поскольку есть оформляющее воздух движение. Другими словами, она измерима только поскольку она есть звук, но речь акцидентально есть звук, поскольку она существенно **означающий** звук (кроме того, добавим от себя, что может быть и письменная, и любым другим образом выраженная речь). Но именно как означающая, речь и неизмерима. Однако, если все-таки измерять речь, опираясь на подлежащий оформлению воздух, то «не едина будет категория, составленная из обозначающего действия и со-обозначающего предмета». Здесь опять же работает уже хорошо нам известное правило: между высшим и низшим нет единого рода. Далее Плотин переходит к рассуждению о времени: время, как измеряемое, обладает определенным количеством; в этом смысле, оно есть определенная величина, но «сколько» отлично от того, **чего** «сколько». Постольку время отлично от измеренного времени; в противном случае, если все вещи, так или иначе участвующие в количестве, будут редуцироваться к количеству, то и сущности будут количествами, и вообще все, что угодно. Итак, время не количественно, но это значит, что все категории количественного никак не приложимы к нему; так, равное и неравное относятся именно к количеству, а не к тому, что количественно; следовательно, скажем мы, нет равных и неравных времен, соответственно, и больших и меньших и т. д., т. е. все эти категории будут принадлежать только измеренному времени, что для самого времени случайно.

Совершенно очевидно, что Плотин рассуждает о времени и о языке одним и тем же способом: и в том, и в другом он фиксирует момент вечности, неизмеримости чистого смысла, и затем момент экстенсивной выраженности, который

собственно уже не есть сам предмет рассмотрения. Время есть речь, с которой Высшее обращается к низшему; человек же, не понимая языка богов, ухватывается за то, что ему кажется однородным (ибо он не знает себя), и начинает «считать»; при этом ему кажется, что исчисляются движение и движения (говоря нашим языком, скорости). Но исчисляются время и времена — это основная мысль трактата *Enn.* III. 7.

Время не есть ни все движение Вселенной, ни какое-либо одно из ее движений, ибо каждое из движений — во времени, но не есть время. Раз это так, то тем менее сама небесная сфера (или вообще что-либо движущееся, например, какие-нибудь частицы) будет временем. Время не есть и протяженность движения, но она, как и само движение, существует во времени; сказать, что время есть протяженность движения, — все равно что сказать, что время есть протяженность движения во времени. Время не есть ни число, ни мера движения, ибо если время есть время всех движений, то чем оно отличается от числа? Если оно будет каким-то определенным количеством, «бегущим вместе с движением», то как оно будет измерять то, вместе с чем оно бежит (само постоянно меняясь в количестве)? «Измеренным будет движение, измеряющей будет величина. Что из них будет временем?» (*Enn.* III. 7. 9). Значит, время будет единицей измеряющей величины (вообще, для Плотина «измерение есть энергия измеряющего, который есть логос относительно измеряемого» — *Enn.* VI. 1. 9), ибо для того чтобы движение было измерено, его нужно измерять иным. Что же это будет за число, и как оно будет измерять? Ведь само понятие меры включает понятие определенного количества, но определенного количества чего? Если допустить, что само измеряемое движение продуцирует «прежде» и «после», тогда выйдет, что определенное количество чего-то не существовало прежде измерения. И по-

том, если время в себе беспредельно, но становится мерой в процессе измерения, — что же, измеряющий отрывает часть времени? Нет, время всегда уже есть в измеряемом интервале, и размеренно в себе прежде измерения; нелепо предполагать, что до измерения какой-нибудь единичной души времени не было. Однако, в этих словах есть та истина, что время имеет не физическую, но душевную природу: не человеческой, конечно, но мировой Души.

Начиная процесс творения, Душа сама положила себя во времени, а затем заключила во время все созданное ею. Поскольку космос движим в Душе, он движется также и во времени Души. В первичном смысле, время есть последовательность действий Души, последовательность ее мыслей. «Одновременно с этой жизнью есть и иная жизнь, и эта иная жизнь и время имеет иное» (*Enn.* III. 7. 11). Время, в этом втором смысле, есть выход за пределы Жизни, «время есть жизнь души в движении перехода от одного способа жизни к другому». Если представить, что Душа всецело обратится к горнему, прекратив свою космогоническую деятельность, время исчезнет само собой, потому и когда наша душа обращивается к Богу, время для нее исчезает.

В *Enn.* III. 7. 12 Плотин пишет: «Если бы небесная сфера остановилась, мы размеряли бы длительность ее остановки посредством деятельности души, насколько она существует вне вечности». Этот мысленный эксперимент весьма напоминает знаменитый вопрос Анри Пуанкаре, который предложил представить, что однажды поутру все предметы, включая и нас самих, увеличились в крат раз: вопрос состоял в том, можно ли это будет зафиксировать. Совершенно справедливый ответ гласил: нет. Но вот если бы все внешние процессы потекли в крат раз быстрее или медленнее, то это прекрасно бы фиксировалось; есть множество примеров того же самого и в нашем действительном опыте — наверное, всякий

столичный житель, попадая в провинцию, отмечал, что время там течет куда медленнее.

Итак, время возникает вместе со Вселенной; потому оно раньше любых локальных процессов во Вселенной, время есть энергия Души, пишет Плотин, именно энергия, не сила, не движение. Время есть основная космосозидающая сила, разделяющаяся затем в отдельные времена отдельных движений. Сам счет времени свидетельствует об этом, ибо мы считаем, взяв определенное движение, например, в один день, и именно движением меряем время (не будучи в силах, однако, его измерить!). Движение есть мера времени; внешним меряется внутреннее; не человек есть мера всех вещей, но все вещи суть мера человека — в том, что он сам не может в себе иначе ухватить и умерить. Чем же меряется движение? Только другим движением. Само время, как сказали бы мы сейчас, не входит ни в одну из описывающих движение формул; например, в формуле $V=S/T$, это T — ни в коем случае не время, но измеренное движение Земли и т. д. «Мера движения есть измеренное определенным движением» (*Enn.* III. 7. 12), т. е. определенное время, но не само время, время этого движения, ибо, если движение определяется через другое движение, то все движения и их характеристики соотносительны. Таким образом, мы вправе говорить о двух обертонах времени у Плотина: время как космогоническое время, и время как время частных движений или измеренное определенное время. Как ни жалко оставлять изложение этого замечательного трактата, однако в контексте нашей работы сказанного достаточно.

Сейчас мы вполне ясно можем дать себе отчет в соотношении вынесенных в заголовок категорий. Я думаю, что понятие «сила» (энергия, как деятельность) обозначает у Плотина то же самое, что и чувственное движение; это движение,

будучи в себе космогоническим временем, не осуществляется в этом времени как позднейшее; если же рассмотреть движения разных чувственных сущностей, то мы найдем и систему чувственных времен, ибо хотя само такое движение позже космогонического времени, но одновременно со своим временем.

Энергия (действительность в своем полагании иного) никоим образом не есть чувственное движение, но движение умопостигаемое, вечное в себе, тождественное космогоническому времени в своем выступлении, о котором и говорится, что поскольку время не существует во времени, то оно существует вечно.

С. Общий взгляд на Платиново учение о началах

«...Возникновение двойственно. Одно возникает благодаря Душе, другое — благодаря другим причинам, расположенным вокруг», — пишет Плотин в *Enn.* III. 1. 10. По сути, анализу этих двух видов движений и посвящен весь аппарат понятий, связанных с возможностью и действительностью. Есть два вида движений: образно говоря, движения по окружности круга, которые совершаются как переход из возможного в возможное; и движения, идущие от центра к периферии, движения, полагающие чувственную действительность. «Не огонь должен прийти в материю, чтобы она стала огнем, — пишет Плотин в *Enn.* III. 8. 3, — но логос огня». Нам же представляется, что в процессе движения по периферии, и в результате такого движения, возникают новые сущности; но они возникают в результате совершенно иного движения. Вообще, то, что видится нам в состоянии сознания, опирающемся на перцепции, — ложь.

Вообще, космос Плотина очень похож на телевизионную трубку. Для всякого, кто не знает ее устройства, действитель-

ными представляются движения на плоскости ее экрана: одни движения, тогда, пытаются объяснить другими; движущиеся на экране образы представляются перемещающимися в силу действия на них других образов и т. д. Знающий же устройство этого приспособления, знает, что единственным в собственном смысле существующим в ней движением является движение от невидимого через экран излучателя — к поверхности этого экрана.

Для того чтобы уяснить всю глубину гносеологического пессимизма Плотина, полезно будет взглянуть на роды чувственного в сравнении с родами умопостигаемого. Там — энергия, здесь — качество; значит, то, что мы видим, слышим и ощущаем, есть то, чего в собственном смысле нет; затем, на основании этого, мы начинаем исчислять существующее, получая некие количества, которых, как рода, нет в умопостигаемом, устанавливаем отношения, которых опять же Там нет; мы со всей ответственностью рассуждаем о движении, но то, что мы здесь называем движением, нельзя назвать ни движением, ни покоем; и наконец, мы лишь по омонимии называем сущностью то, что таковой не является. Мы околдованы этим миром в самом прямом смысле слова. Не желая пробудиться, пытаясь закрыть на это глаза, мы говорим, что материя Оттуда, но это и есть основание иллюзии (*Enn.* III. 6. 14). Отсюда, кстати сказать, видно, до какой степени то, что мы сейчас называем неоплатонизмом, неоднородно, ведь вся поздняя афинская неоплатоническая школа придерживалась мнения, что материя есть одна из божественных сил, что как раз и значило, с точки зрения Плотина, что все эти мыслители подпали под магическое очарование здешнего мира.

В гносеологическом смысле, все учение о родах сущего должно пониматься как учение о недостоверности форм чувственного восприятия. В полную противоположность всей

традиции новоевропейского априоризма, Плотин строит свою гносеологию с целью фальсифицировать само понятие чувственного опыта, показать, что его не структурируют незыблемые столпы имманентных рассудку категорий, но то, что о нем высказывается, само по себе не может созидать ни мир, ни рассудок. В самом деле, все роды чувственно сущего существуют только потому, что являются подобиями родов умопостигаемого, жалкими подражаниями, коррелирующими ничтожеству форм чувственной жизни сравнительно с формами жизни горней. Это суждение теряет половину своего содержания, когда мы начинаем рассуждать о космосе как целом, но сохраняет всю свою силу в случае рассуждения о частях.

Спрашивается: как нам связать это с представлениями о божественности космоса, учением о Промысле и т. д.? Здесь мы, в первую очередь, скажем, что гносеологический пессимизм отнюдь не предполагает пессимизма онтологического. В самом деле, если дело обстоит именно таким образом, то и обстоит оно не с тем, что в собственном смысле существует. С собственно существующим дело обстоит совсем по-другому, поэтому, если мы сейчас говорим о том, что чувственное в собственном смысле непознаваемо, поскольку в нем особенно нечего познавать, то это отнюдь не относится к тому, что как раз познаваемо, и что как раз и существует. Это пессимизм лишь с точки зрения нашей «оптимистической» натурфилософии.

Часть IV. Заключение: переход к онтологической психологии

Желая показать значимость философских построений Плотина, мы еще раз обратимся к основной проблеме философии естествознания в нашей традиции. Здесь всегда существовали и существуют два способа объяснения мира, которые выше, характеризуя их методически, мы называли эмпирическим и априорным; теперь посмотрим, как выглядит мир с каждой из этих точек зрения. Согласно первому, мир есть лишь феномен нашего сознания, производящийся из определенных, имманентных нашему сознанию, идеальных (логико-математических) начал: с этой точки зрения, и вся природа, и тело, и мозг — являются не более, чем способами сознания, представления разумом самого себя. С реалистической точки зрения, и сами идеальные начала, и мир суть только функции мозга, а мозг есть состояние материи, и сама материя сознает себя в мозге. Таким образом, противоречие состоит в том, что мир как феномен мышления существует благодаря мозгу, «а между тем сам мозг есть лишь один из феноменов нашего физического мира», как писал В. С. Соловьев в статье *На пути к истинной философии*. Для того чтобы разрешить это противоречие, нужно понять существо проблемы. В первую очередь, нужно выделить факт, который подвергается столь разному истолкованию. Он состоит в том, что, с одной стороны, мы фиксируем разумность вне себя, с другой — неразумность, как бы ее ни понимать, в себе. Говоря языком Плотина, мы постигаем, что чувственно сущее есть составленное. В чем же состоит ограниченность каждого из вышеуказанных подходов? Очевидно, в том, что одно из выше-названных начал провозглашается единственным началом; можно сказать, что это теистическая привычка сознания или перенесение богословского метода в сферу не-божествен-

ного; это приводит к обожествлению либо материи, либо конечной разумности, если, разумеется, здесь идти до конца. Ближайшим образом, мы возражаем против оборотничества понятий: если идея в начале постулируется как что-то исключительно идеальное, то она не может, в конце концов, оказаться алогическим хаосом, представляющим внешним не только сознанию, но и телу, и вообще всему разумному; точно так же, если материя полагается абсолютно внешней самой себе, изначально абсолютно неразумной и проч., чтобы быть «объективной реальностью, данной нам в ощущениях», то говорить, что она достигает самосознания в человеке, никоим образом недопустимо. Если кто-то высокопарно называет подобные рассуждения диалектикой или антиномизмом, то это явные эвфимизмы, ибо этим людям следует напомнить, что диалектика не бывает без анализа, а анализ применим только к сложным вещам, потому нельзя учить о **началах** диалектически. Какова же альтернатива этим заблуждениям? (Я позволю здесь себе не критиковать соловьевский принцип дополнительности, ибо и так ясно, что из двух (или бесконечного числа) не-истин истины не возникает.) Он состоит в отказе от обоих ложных начал, т. е. мы более не должны возводить составленное ни к материи, ни к постигающему сознанию, если, конечно, хотим избежать вышеуказанного противоречия, сводящего на нет ценность всех частных объяснений, данных с обеих точек зрения. Если различать термины «начало» и «причина», то мы можем оставить эти мнимые причины именно в качестве начал, то есть необходимого условия появления тех или иных феноменов, но не должны считать, что они происходят **из** них, как из своих творческих причин. Каковы же будут истинные причины? Это все равно что спросить: чья разумность наблюдается нами, что рождает и в сознании, и в материи ту или иную разумность? Кроме того, поскольку причины не есть начала (положение о том, что наша

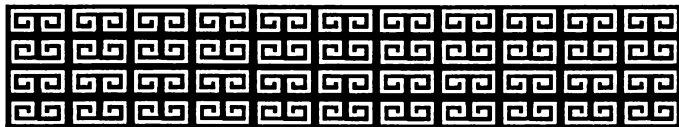
разумность есть начало, вообще спорно, и его нужно обсудить отдельно), постольку они могут быть сами составленными, ибо не необходимо причинами составленного считать сразу простое. Мы находимся в огромном мире не-божественного и не должны рассчитывать в два прыжка выйти из него; весь опыт исторического существования теистических религий показывает, сколь пагубны такие надежды, и сколько совершенно естественных феноменов было не понято или понято неправильно из-за желания объяснять все сразу же Богом. Нет никаких сомнений в том, что последние основания здесь бытия непосредственно связаны со сферой Изначального, но низшие вещи должны быть связаны **через** них. Теперь спросим, чем бы они могли быть связаны. После новоевропейских споров о субстанции и субъекте, совершенно ясно, что в качестве последних оснований не-божественного могут быть положены только субъекты; таким образом, в качестве учения о причинах феноменальной разумности мы должны иметь учение о различных не-божественных субъектах, полагающих своей деятельностью ту или иную сферу чувственного; разумность в природе и человеке будет возводиться не к одному, не к аналитическому, и не к началу, но к определенному числу синтетических причин. Именно такое учение мы и находим у Плотина.

Здесь уместно будет сказать и о границах нашей работы. «Поскольку здесь, в смешении и составленности, это есть тело, а то — душа (ибо Вселенная есть живое существо), поскольку природа души существует в том, умопостигаемом мире и не может соответствовать и быть помещенной в единый порядок с называемым существующим здесь, — пишет Плотин в *Enn.* VI. 3. 1, — постольку мы должны, как бы это ни было трудно, вынести за пределы нашего теперешнего исследования то, что принадлежит душе, как если бы кто-нибудь, желающий классифицировать граждан какого-либо

города, например, с точки зрения их имущества и занятий, не должен был бы считать пребывающих в данный момент в городе чужеземцев». Этим принципом будем руководствоваться и мы, ибо одно дело — рассуждение о теле космоса, а другое — о воплощенной душе. Потому в этой своей работе нам не удастся завершить понятие о космосе, ибо понимание живого без понимания души невозможно, а о Душе мира нам еще предстоит сказать.

* * *

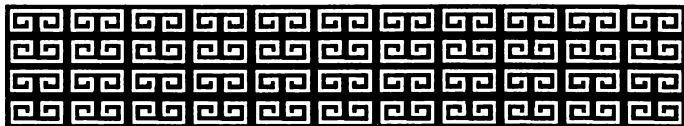
Мы подошли к концу первой части нашей работы. Оглянемся назад: мы начали с учения о методе, который весьма пригодится нам во второй части работы, когда мы будем анализировать учение о причинах, но который уже сейчас не позволил нам впасть в некоторые распространенные заблуждения; затем дали историческую справку, показав два основных пути развития эллинского мышления о природе. Все остальное время мы занимались учением о началах: материи и умопостигаемом (родах чувственно сущего). В предисловии к III *эннеаде* нам предстоит познакомиться с разницей понимания органического в античности и в Новое время, идеей Творения у Плотина, учением о природе и душе мира, судьбе и симпатии, поговорить о родах живых существ, населяющих космос, их душах, способностях к восприятию и мышлению. Сказать о космосе как целом, о составляющих его сферах и их обитателях, наконец, определить его отношение к Богу и к человеку, и уже после этого сравнить Платиново учение с христианским. После чего, в IV, V и VI *эннеадах* мы будем заниматься исключительно богословием.



От Переводчика

В статье к первой *эннеаде* мы уже оговаривали некоторые особенности нашего перевода; здесь же нужно сказать об употреблении строчных и заглавных букв. Понятно, что когда речь заходит о Первоначале и именах, называющих божественные сферы (Ум, Душа), мы употребляем только заглавные буквы. Куда сложнее с так называемыми промежуточными понятиями: с заглавных букв мы пишем также некоторые имена, не прилагающиеся собственно к Первоначалу, например, Душа мира, Вселенная, Целое (когда это слово обозначает космос в его психофизическое полноте), чтобы подчеркнуть несравнимую с бытием конечных вещей значимость их богоподобного бытия. Традиционно, с заглавных букв мы пишем и имена некоторых доступных именованию божественных деятельностей: Логоса, Промысла, Провидения. Слово «космос» — как называющее внешнюю, явленную сторону Вселенной — нами пишется всегда со строчной буквы.





II. 1. ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ

О НЕБЕ (40)

Краткое введение

Трактат (№ 40 в Порфириевой хронологии) написан в защиту доктрины, активно отстаиваемой всеми языческими неоплатониками — о нетленности неба и небесных тел, неизменности и вечности всего, что выше Луны. Эта доктрина была одним из камней преткновения между христианами и неоплатониками в поздней античности. И хотя может показаться, что Плотин в конце гл. 4 имеет в виду именно христианское учение о конце мира, его аргументы в данном трактате направлены по большей части против стоиков и стоических платоников, трактующих *Тимей* в русле собственной доктрины, в которой Вселенная целиком, включая в себя и небесные сферы, изменяется в регулярно повторяющемся, бесконечном цикле и существует субстанциальная общность и взаимодействие между надлунной и подлунной сферами.

Плотин старается обличить ошибочность этих воззрений, не впадая, однако, в другую крайность, свойственную перипатетикам, которые считали небеса состоящими из «квинтэссенции», или пятого элемента, а не из огня, как считали платоники.

Синописис

Почему видимое небо вечно и во всех своих частях, и как целое? Ни божественная воля, ни тот факт, что вне его ничего нет, не являются исчерпывающими объяснениями (гл. 1). Мнение Платона, что всем телам свойственна текучесть, и отказ от аристотелевской гипотезы «пятого элемента» еще более затрудняют объяснение; тем не менее, если мы рассмотрим, что представляет собой небесный огонь, находящийся в свойственном ему месте, и как совершенно он управляется деятельностью содержащей его Мировой души (о которой в высшей степени безрассудно полагать, что когда-то она приведет Вселенную к концу), мы обнаружим в деятельности Мировой души достаточную причину, чтобы увериться в вечности неба (гл. 2–4). Все его части вечны, как и оно само, ибо создано и управляется Душой, лучшей, чем та, которая создает наши тела и другие земные вещи, и из лучшего материала (гл. 5).

Небесные тела непричастны никакой из стихий подлунного мира, и истинно учение Платона, если верно прочитывать *Тимей*. Они не нуждаются в пище, и не должно мыслить о них так же, как о здешних телах, но стихии низшего мира никак не влияют на сферы, расположенные выше Луны (гл. 6–8).

1. Говоря, что космос, хотя и обладает телом, вечен и был прежде и будет, восходя, как к причине его бытия, к божественной воле,¹ мы, наверное, говорим справедливо, однако же не довели еще свои рассуждения до надлежащей ясности и очевидности — это первое. Потом, сохранение эйдоса в изменении стихий и гибели живущих на Земле, возможно, заставит нас думать то же самое относительно Вселенной: что божественная воля, подобно телам, вечно ускользает и течет, налагая один и тот же эйдос сегодня на одно, а завтра на другое, что она не сохраняется единой в числе, пребывая вечно, [т. е. как нечто индивидуальное], но [пребывает] только как единое видов; однако, почему эти земные вещи имеют лишь вечный эйдос, те же, что в небе и само небо, — вечны сами? Если мы положим причиной бессмертия неба то, что оно, заключая в себе всё, и будучи этим надежно ограничено, ни во что [внешнее] не изменяется, и поскольку нет ничего для него внешнего, то ничто не может на него напасть, при-

неся смерть извне, то из этого будет следовать лишь бессмертие Вселенной и мирового целого; но наше Солнце и сущность других звезд есть части, и каждая из них не есть ни Вселенная, ни мировое целое; тем самым, вышесказанное не создает уверенности в том, что и Солнце, и звезды пребывают всегда, но только то, что они обладают пребывающими эйдосами; то же самое относится к небесному огню и другим таким же образом существующим вещам, да, пожалуй, и ко всему [телесному] космосу. Ибо ничто не мешает и при отсутствии иного, несущего смерть снаружи, постоянно разрушаться им самим, как и их частям изнутри разрушать друг друга, ничто не мешает быть вечными в них лишь эйдосам, ничто не мешает им быть текучими в смысле природы их субстрата и получать свой эйдос от иного; тогда они будут просто одними из живущих: людей, коней или еще кого-нибудь, ибо всегда существуют и кони, и люди, но не как этот вот человек или именно этот конь. Таким образом, не будет ни одной пребывающей части в небе, такой же как само небо, но все они будут подобны земным и смертным вещам, различенным только временем, ибо небесные вещи будут долговечнее. Если же мы примем, что вечен сам космос и его части, мы избежим, пожалуй, этих трудностей, лучше же сказать — будем всецело вне них, если будет показано, что божественная воля

вполне соответствует вечному бытию всего космоса и, тем самым, будет показано, что именно таков способ, которым воля Бога удерживает Вселенную [в ее наличном бытии]. Если же мы скажем, что само «вот это», сколь бы велико оно ни было, — вечно, тогда должно быть показано, что воля Бога пожелала сотворить его таким; ведь к затруднению приводит вопрос, почему некоторые вещи существуют вечно, а другие нет, но имеют лишь вечный эйдос; почему некоторые вещи в небе существуют всегда, как и само небо, ведь предполагается, что существуют вечно и все части неба.

2. Если мы примем это воззрение и скажем, что небо и все, что в нем, имеет вечность как «вот это» [т. е. как индивид и индивиды], а те, что ниже сферы Луны, вечны только как эйдосы, тогда нам должно будет показать — как обладающее телом небо будет «вот этим», и как сохраняется неизменной каждая из его частей, притом что природа тел вечно текуча. Этот взгляд на природу тела разделяли не только [древние натурфилософы,] говорившие о природе, но и сам Платон, относя его не только к этим земным, но и к небесным телам. «Как, — сказал он, — они, имея тела и будучи видимы, будут неизменными и себе тождественными?»² Очевидно, он согласен здесь с Гераклитом, сказавшим:

«И Солнце вечно становится».³ Аристотелю же не было до этого [мнения столь мудрых мужей] никакого дела, если он принимал свою гипотезу пятого элемента.⁴ Для тех же, кто не полагает, что небесные тела составлены из эфира, но из того же, что и тела живущих здесь, [встает вопрос,] как они вечно пребывают «вот этими». Или, лучше, как могут Солнце и другие, которые в небе, быть вечно сущими, если они [всего лишь] части [Вселенной]? — Раз все живущие состоят из души и природы тела, то необходимо, чтобы и небо, если оно пребывает вечным в числе [т. е. вечным как индивид], было бы обязанным своим бессмертием либо и тому, и другому [своему началу], либо же только одному из них: либо душе, либо телу. Тот, кто наделяет тело бессмертием, отнюдь не нуждается для этого в душе, [представляя, однако,] всегда [телесное] бытие подобным устройению живого существа. Но говорящему, что тело само по себе тленно, делающему душу причиной бессмертия, должно стараться показать, что природное устройство тела отнюдь не противоречит ни его союзу с душой, ни вечности такого союза, что не существует разлада в их сосуществовании согласно природе, так что даже материя тела должна иметь расположение содействовать цели совершающей [ее] силы.

3. Как же материя и тело Вселенной, будучи вечно текучими, могли бы содействовать бессмертию космоса? — Так, следует нам сказать, что будучи текучи в себе, они не истекают вне себя. Если же они текучи в себе, но не от себя, то пребывают как таковые: не увеличиваясь и, пожалуй, не уменьшаясь, не зная также и старения. Очевидно, должно и земле пребывать вечно в своей собственной форме и объеме; и ни воздух никогда не истощится, ни природа воды, ибо то, что меняется в них, не изменяет природы всего живого существа. Не иначе и с нами, хотя наши части всегда изменяются и некоторые из них уходят от нас во вне, каждый из нас пребывает собой [т. е. как индивид] долгое время. Но раз нет ничего вовне [единичного и единственного тела Вселенной], то [обнаруживается], что нет никакого несогласия между душой и природой тела, несогласия, которое помешало бы быть единому, тождественному и вечно пребывающему живому существу. Огонь — резкий и быстрый — столь же мало может оставаться здесь, сколь и земля вверху; не следует думать, что придя туда, где он останавливается, огонь столь прочно утверждается на своем месте, что не рвется более, как другие стихии, в обоих направлениях. [Дело обстоит так:] он не может идти выше того, куда он пришел, и не в его природе сходить вниз. Ему остается только быть послушным

и ведóмым Душой к прекрасной жизни, согласной его природе, в место красоты, что в Душе. Так что должен сохранять спокойную смелость [человек] боящийся падения [на землю] огня, ибо руководящее кругообращение Души замечает всякое уклонение огня вниз, и оно властвует над ним и его возвышает. Если же огонь не может самовольно склониться долу, то пребывает, не встречая сопротивления, в свойственном ему месте. Наши собственные члены, возникающие в определенной форме, не достигают свойственного им состояния самостоятельно, но требуют поддержки другого, чтобы пребывать; однако же, если те, кто там [т. е. небесные тела] лишены истечений, то они не нуждаются и в пище. Если же [звезда] гаснет, истекая огнем, то другой огонь должен возгореться в ней, если же он — от иного и истек от этого иного, то он опять будет замещен другим огнем. Но при таком рассмотрении всеобщее [космическое] живое существо не будет себе тождественным, даже если будет таким [самотождественным] образом существовать [т. е. оно будет не индивидуом, но видом].

4. Но дóлжно рассмотреть это само по себе, без всякой связи с нашим исследованием, дóлжно выяснить — имеет ли место некое истечение небесных тел, испуская которое, они, однако, не нуждаются

в пище — не в буквальном, конечно же, смысле слова; или же, будучи однажды установлены, пребывают не претерпевая ни в чем умаления; и, опять же, есть ли они только огонь или огонь по преимуществу, так что и другие стихии силой огня подняты в воздух и возвышены? Если рассматривать Душу, как обладающую наибольшей господствующей мощью причину [устроения Вселенной], вместе с теми чистыми телами [звезд], лучшими во всех отношениях других тел, даже если сравнивать их с лучшими из живущих здесь тел, взятыми в господственном и наилучшем [аспекте] их природы, то одно это [сравнение] уже будет весомым доводом в пользу бессмертия неба. Ибо прав и Аристотель, говоря о вскипании звездного пламени,⁵ гордо бушующего в собственной полноте; однако [не следует отказываться от мысли, что] небесный огонь ровен и тих — как и прилично природе звезд. И вот самое важное — если сама Душа, движимая удивительной силой, есть следующая по-порядку после наилучшего [сфера действительности], то как что-либо из однажды утвержденного в Ней могло бы само вырваться от Нее в небытие? Только люди, совершенно не сведущие относительно причин сосуществования и сохранения существующих вещей, могли предположить, что Душа, происходящая из Бога, не связана с Ним узами крепчайшими, чем что бы то ни было. Нелепо так-

же предполагать, будто бы Душа могла поддерживать существование мира лишь некоторое время, а не всегда находилась в таком творчестве, будто бы она осуществляла это действие насильственно, будто бы деятельность, согласная ее природе, не есть то существование, которое осуществляется в природе Всего, как будто оно [т. е. ее вечное творчество] есть что-то иное, нежели это прекрасное мироустройство. Не менее нелепо предполагать, что существует некто, насильственно расстраивающий [божественный] миропорядок, лишаящий власти природу Души, как лишают власти [земных] царей и судей. То, что этот мир никогда не имел начала (а как мы уже говорили, обратное утверждение нелепо), дает нам уверенность в будущем. Ибо почему это будет время, когда мира уже не будет? Не изнашиваются стихии подобно дереву и такого рода вещам, а если они пребывают, то и Всё пребывает. Если изменение пребывает вечно, то Всё также пребывает вечно; пребывает, ибо вечно пребывает и причина перемен. Потому пустым является представление о покаянии Души,⁶ ибо беструдно и неповрежденно ее управление [Вселенной]. Даже если бы все тела погибли, это никак бы не коснулось Души.

5. Почему же части того [небесного] мира пребывают [вечно], а стихии этого мира и живущие в

нем — нет? «Потому, — сказал Платон, — что те имеют жизнь от самого Бога, эти же — от богов, произошедших от Него»;⁷ «произошедшим же от Бога не суждено погибнуть».⁸ Тем самым он сказал, что после Демиурга приходит в бытие небесная душа и наши души тоже. От небесной души нисходит образ и, словно бы истекая свыше на землю, творит живущих. И хотя душа космоса в своем творчестве подражает той Душе, которая Там, она [т. е. низшая душа] бессильна, ибо использует для своего творчества худшие тела в худшем месте, притом что и составляющие, которые ею взяты для приготовления [телесных] составов, не желают пребывать вечно; потому-то живые существа здесь не могут пребывать вечно; эти тела существуют не как те, что подчинены [той, высшей] Душе, не как те, которыми [та,] другая Душа руководит непосредственно. Но если [этот мир] должен пребывать вечным как целое, то его части — звезды, которые в нем, — тоже должны пребывать вечно; но как мог бы он пребывать вечно, если они не будут пребывать также вечно? Ибо пребывающие под небом — уже не части неба, в противном случае небо простиралось бы дальше Луны. Мы же изваяны душой, данной от небесных богов, и самим небом; эта душа управляет нашим соединением с телами. Ибо та, иная Душа, благодаря которой мы суть мы, — есть причина благобытия, а не

бытия. Она приходит, когда тела, по крайней мере, уже возникли, оказывая разумением лишь незначительную помощь этому бытию.

6. Однако, теперь мы должны рассмотреть, во-первых, не состоят ли звезды только из огня, и, во-вторых, не выйдет ли так, что раз звезды имеют истечения, то должны и нуждаться в пище. Согласно *Тимею*, тело Всего сотворено из земли и огня: наполовину из огня, чтобы быть видимым, и наполовину из земли, чтобы быть твердым и иметь объем;⁹ кажется, так же сотворены и тела звезд, так что не всецело они огненные, но состоят по преимуществу из огня, поскольку, очевидно, звезды имеют и твердость.¹⁰ Этот взгляд справедливо считать истинным, хотя следует, пожалуй, согласиться с Платоном в том, что такая истинность есть лишь истинность правдоподобия.¹¹ Ибо в наших чувствах, когда зрением мы постигаем вид звезд и осязанием — соприкосновением с их лучами, они являются нам состоящими из огня: либо по большей части, либо полностью; рассматривая же их разумно, [мы должны сказать, что] если не бывает твердости [и объема] без земли, то и земля присутствует в звездах. Но должно ли быть в них воздуху и воде? Нелепо предположить существование воды в столь великом огне, и если допустить, что в них когда-то существо-

вал воздух, то он уже всецело превратился в природу огня. Но если есть два твердо установленных крайних термина, то должны существовать и два средних термина;¹² это может вызвать затруднения, если таким [логическим] образом станут рассматривать природные вещи: ведь земля, например, может смешиваться с водой без всякого опосредования. Если же мы скажем, что остальные стихии уже были [к моменту смешения] в воде и земле, то, похоже, скажем нечто справедливое; нам, может быть, возразят, сказав, что другие стихии не служат для связи этих двух, когда они воссоединены. Но точно так же мы можем сказать, что они уже связаны, поскольку каждая из них уже содержит все вещи. Итак, должно видеть, что без огня земля не может быть видимой, а без земли огонь не может иметь твердости [и объема]; но если это так, тогда, пожалуй, стихии не сами по себе имеют каждая свою сущность, но все смешаны, и каждая из стихий носит свое имя лишь в силу преобладания того или иного.¹³ Они говорят даже, что земля отнюдь не может [реально] существовать без влаги, ибо клеем для земли является влажность воды. Но если дело обстоит таким образом, будет все же нелепым говорить, что каждая из стихий есть нечто сама по себе, и тем не менее не допускать ее отдельного существования, но только вместе со всеми остальными, тем самым лишив каждую из них

самостоятельного бытия. Как могла бы существовать природа земли и то, что она есть, если не существовала бы некая часть земли, которая и есть земля и которая уже потом смешивается с водой? Что могло бы склеиваться водой, если бы вообще не существовало каких-либо величин земли, имеющих [земляную] непрерывность без присутствия воды в них? Но если, таким образом, есть некоторое количество [чистой] земли, то земля по природе может существовать и помимо воды; если же это не так, не будет ничего, что склеивалось бы водой. Как могла бы тяжесть земли нуждаться в воздухе для того, чтобы существовать, в том воздухе, который есть прежде его изменения? Но и относительно огня мы не говорили, что он нуждается в земле для того, чтобы быть, но в земле и в других стихиях огонь нуждается для того, чтобы быть видимым;¹⁴ это истинное воззрение согласуется с тем, что видимость возникает благодаря свету. Тьму нельзя видеть, ибо она — невидима, равно как и беззвучие нельзя слышать, поскольку оно неслышимо. Но нет необходимости пребывать огню в земле, ибо [чтобы земле быть видимой] достаточно света. Снег и другие холодные вещи блистательны и без огня. Но он был в них и окрасил их, скажет кто-нибудь, прежде чем ушел из них. И относительно воды те же трудности, [ибо приходится утверждать,] что не может быть воды, не содержа-

щей в себе земли. И относительно воздуха — как можно было бы сказать, что он содержит в себе землю, будучи столь проницаем? И относительно огня: допустим, земля должна в нем содержаться, ибо он без нее не мог бы быть внутренне непрерывным и иметь пространственную различность трех измерений [, свойственных, вообще, вещам смешанным], каковых он от самого себя не имеет. Но почему бы он не мог быть объемным не в смысле трех измерений, но в смысле сопротивления, [просто] будучи физическим телом? Твердость придает только земля. Даже твердость золота, которое есть вода, приобретается не через прибавление земли, но через сжатие или замерзание.¹⁵ Почему, в самом деле, не существует огня самого по себе; если Душа присутствует в нем, почему он не получает существования благодаря силе Души? Но огненная жизнь налична как факт, это — жизнь демонов. Все эти вопросы возникают, если допустить, что все живущее состоит из всех стихий. Кто-нибудь мог бы сказать, что это утверждение верно относительно земных вещей, но земля, вознесенная в небеса, существует противоположным образом и подлежит законам, противоположным земным. Невероятно [также и то,] что быстрее круговое движение осуществляют тела, состоящие из земли — поверить этому мешают яркость и чистота небесного огня.

7. Возможно, относительно этого нужно внимательнее слушать Платона, сказавшего, что в космическом порядке должна быть эта твердость, т. е. сопротивление, чтобы земля, будучи расположена в середине [мира], могла быть [надежной] лестницей и прочным основанием, проходящим по ней, чтобы живущие на ней имели с необходимостью эти объем и твердость;¹⁶ земля имеет непрерывность от себя, и [извне] освещается огнем. Она имеет и часть воды, ради отсутствия сухости — так [оно в действительности] и есть, — и нет никаких препятствий для соединения частей воды и земли; воздух облегчает [т. е. поднимает] тяжесть земли, земля же смешана с более высоким огнем, хотя и не имеет того же состава, что и звезды; поскольку же каждая [из стихий] возникла в [едином] космосе, постольку и земля получает нечто от огня и огонь нечто от земли, и каждая из стихий получает нечто от каждой другой. Не так, что получающий нечто становится состоящим из того и другого: себя и того, к чему он стал причастен; нет, получивший остается собой, но благодаря участию в общности космоса, он берет нечто: не саму другую стихию, но нечто принадлежащее ей; не сам воздух, например, но легкость воздуха; земля принимает не сам огонь, но блистательность огня [т. е. становится видимой]. Смешение дает все качества, и, следовательно, производит составленное: не

землю только или природу огня, но самую объемность и крепость земли [, что делает предметы осязаемыми]. Он сам [т. е. Платон] засвидетельствовал [свою приверженность этим взглядам], сказав: «Бог зажег свет во втором круге от земли», — имея в виду Солнце,¹⁷ и везде, где бы он не упоминал Солнце, он называл его «блистательнейшим»,¹⁸ говоря так же и о его превосходящей все остальное ясности и чистоте. [Этими словами] он уводил нас от мнения, что Солнце состоит из чего-либо иного, нежели огонь, а этот солнечный огонь [он учил нас считать] не разновидностью нашего земного огня, но светом, который он отличал от пламени, как обладающего только нежным теплом.¹⁹ Этот свет есть тело; то же имя носит и исходящий от него свет, который мы называем бестелесным [т. е. свет Солнца и звезд].²⁰ Он, этот свет, исходит от того первого [света-тела], высвечивая из него как цветок и нечто наиблестящее; а тот, первый, свет есть сущностно чистое тело. Мы [обычно] берем термин «земля» в низком, просторечивом смысле, Платон же употреблял это слово, обозначая чистые объемность [и твердость]²¹; мы употребляем термин «земля» в одном и том же смысле, Платон же [четко] различал разные виды «земли».²² Этот огонь, излучающий чистейший свет, расположен в горнем месте и находится там согласно своей природе, однако не должно считать, что к нему там

примешивается наше [земное] пламя; наш огонь простирается до тех пределов, где, сталкиваясь с превосходящим его [мощью] воздухом, гаснет, а поскольку он смешан с землей, то низвергается долу из своего движения вверх; не будучи в силах переступить в горнее, к небесному огню, он останавливается ниже Луны, где творит более тонкий воздух; пламя, если оно там пребывает, угасая становится кротчайшим и ласковейшим и отнюдь не кипит светоносно, но освещается свыше. Тот небесный свет, будучи изукрашен в логосе, делает звезды различающимися величинами и цветом, и все остальное небо состоит из этого света — невидимого как в силу тонкости, прозрачности и отсутствия сопротивления его тела, в чем он подобен чистому воздуху, так и в силу большой отдаленности.

8. Итак, этот свет пребывает в высоте, в месте, где он установился, чистый — в чистейшем месте; что же за истечение могло бы исходить от него? Ведь такая природа не существует [специально] для того, чтобы истекать вниз, равно как ничто насильственно не толкает ее к нисхождению. Всякое тело, будучи вместе с душой, есть нечто иное, нежели то, что оно есть само по себе, и то небесное тело существует не так, как если бы оно существовало само по себе, [но всегда пребывая вместе с Душой,] оно не существует само по себе.

Если же оно даже и соседствует с воздухом или огнем, то что́ может причинить ему воздух? И ни один из видов огня, пожалуй, отнюдь не приспособлен для воздействия [на небесный свет]; даже если бы он соприкасался с ним, то не мог бы произвести на него никакого воздействия. В стремительном движении небесный огонь пронесется мимо прежде, нежели что-либо успеет случиться, он умален в своей силе и не равен в этом отношении земному огню. Если же он производит нагревание, то это значит, что те, кого он делает горячими, не были горячи благодаря себе. Если же что-то гибнет от огня, то сначала ему должно самому от огня нагреться, и прийти в раскаленное состояние, не свойственное его природе. Таким образом, небу не нужно иного тела, ни чтобы пребывать [вечно], ни чтобы, опять же, согласно своей природе, осуществлять круговращение, ибо еще никогда не было показано, что его естественное движение прямолинейно: звезды либо пребывают [в покое], либо кругообращаются согласно природе; другие же виды движений свойственны лишь тем, кто принужден к этому насилуем. Следует утверждать, что и в пище не нуждаются небесные светила — не должно мыслить о них так же, как о пребывающих здесь: иная Душа удерживает их вместе, да и место, в котором они пребывают, иное: там нет причины, заставляющей пребывающих здесь питаться, [ибо] находящиеся здесь пребывают в постоянном течении —

всегда изменяются их тела, утекающие от них, поскольку они подчинены другой природе, которая в силу своей слабости не может удержаться в бытии, но подражает прежде нее сущей природе, становясь и рождая. Однако уже было сказано, что все небесные существа не всецело самотождественны, как существа умопостигаемые.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Платон. *Тимей*, 41b 4 (речь Демиурга к богам).

2. См.: *Государство*, VII. 530b 2–3. Платон здесь утверждает, что настоящие астрономы, т. е. философы, занимающиеся астрономией, не должны всерьез изучать движение видимых небесных тел, которые, будучи материальны, несовершенны и изменчивы, но должны сосредоточить свое внимание на законах движения, постигаемых исключительно умом.

3. См.: Diels-Kranz, Fg. В. 6 (на эту же цитату из Гераклита ссылается и Аристотель: см.: *Метеорологика*, В. 2. 355a 13–15. Возможно, Плотин позаимствовал ее именно оттуда).

4. См.: Аристотель. *О небе*, А. 3. 270b 1 ff.

5. См.: Аристотель. *Метеорологика*, А. 3. 340b 23 и 4. 341b 22.

6. Плотин особенно не любил мысль о том, что божественная энергия, создавшая Вселенную, может «раскаяться» и уничтожить ее. См.: *Enn.* II. 9. 4.

7. См.: Платон. *Тимей*, 69с 3–5.

8. Там же, 41а 7–b5.

9. Там же, 31b 4–8.

10. Там же, 40а 2–3.

11. Там же, 29b 3–d3.

12. Там же, 32b 2–3.

13. Это доктрина из *Послезакония*, 981 d–e, где все живые существа состоят из всех элементов, но земной род (люди, животные и растения) преимущественно из земли, а небесные тела — преимущественно из огня.

14. См.: Платон. *Тимей*, 31b 5.

15. Там же, 59b 1–4.

16. Там же, 55e 1–3; 59d 6. Здесь, как и в других местах, Плотин адаптирует мысль Платона в соответствии с собственным представлением о том, что разумно и истинно.

17. Там же, 39b 4–5.

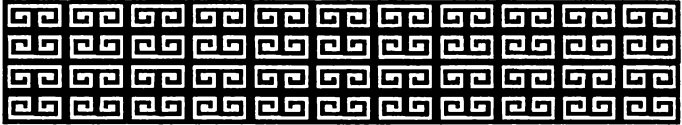
18. См.: Платон. *Теэтет*, 208d 2; *Государство*, 61e 9.

19. См.: Платон. *Тимей*, 58с 5–7.

20. Свет для Плотина есть невещественная *ἐνέρουσι* светящегося тела, подобно жизни, которая есть *ἐνέρουσι* души. См.: *Enn.* IV. 5. 6–7 и Armstrong A. H. *Architectur of the Intelligible Universe in Plotinus*. P. 54–58.

21. См.: Платон. *Тимей*, 31b 6.

22. Плотин, возможно, имеет в виду *Тимей*, 60b 6, но в данном случае это место у Платона не имеет отношения к Платиновой мысли.



ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ

1. Τὸν κόσμον αἰεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι καὶ ἔσεσθαι σῶμα ἔχοντα εἰ μὲν ἐπὶ τὴν βούλησιν τοῦ θεοῦ ἀνάγοιμεν τὴν αἰτίαν, πρῶτον μὲν ἀληθὲς μὲν ἂν ἴσως λέγοιμεν, σαφήνεια δὲ οὐδεμίαν ἂν παρεχοίμεθα. Ἐπειτα τῶν στοιχείων ἢ μεταβολὴ καὶ τῶν ζώων τῶν περὶ γῆν ἢ φθορὰ τὸ εἶδος σώζουσα μήποτε οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἀξιῶσει γίγνεσθαι ὡς τῆς βουλήσεως τοῦτο δυναμένης αἰεὶ ὑπεκφεύγοντος καὶ ῥέοντος τοῦ σώματος ἐπιτιθέναι τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ ἄλλοτε ἄλλω, ὡς μὴ σώζεσθαι τὸ ἐν ἀριθμῷ εἰς τὸ αἰεὶ, ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ εἶδει· ἐπεὶ διὰ τί τὰ μὲν οὕτω κατὰ τὸ εἶδος μόνον τὸ αἰεὶ ἔξει, τὰ δ' ἐν οὐρανῷ καὶ αὐτὸς ὁ οὐρανὸς κατὰ τὸ τὸδε ἔξει τὸ αἰεὶ; Εἰ δὲ τῷ πάντα συνειληφέναι καὶ μὴ εἶναι εἰς ὃ τὴν μεταβολὴν ποιήσεται μηδέ τι ἔξωθεν ἂν προσπεσὸν φθεῖραι δύνασθαι τούτῳ δώσομεν τὴν αἰτίαν τῆς οὐ φθορᾶς, τῷ μὲν ὅλῳ καὶ παντὶ δώσομεν ἐκ τοῦ λόγου τὸ μὴ ἂν φθαρήναι, ὃ δὲ ἥλιος ἡμῖν καὶ τῶν ἄλλων ἀστρῶν ἢ οὐσία τῷ μέρη καὶ μὴ ὅλον ἕκαστον εἶναι καὶ πᾶν, οὐχ ἔξει τὴν πίστιν παρὰ τοῦ λόγου, ὅτι εἰς ἅπαντα μένει τὸν χρόνον, τὸ δὲ κατ' εἶδος τὴν μονήν

αὐτοῖς εἶναι, ὡσπερ καὶ πυρὶ καὶ τοῖς τοιοῦτοις μόνον ἂν δόξειε παρεῖναι καὶ αὐτῷ δὲ παντὶ τῷ κόσμῳ. Οὐδὲν γὰρ κωλύει ὑπὲρ ἄλλου ἕξωθεν μὴ φθειρόμενον, ὑπὲρ αὐτοῦ, τῶν μερῶν ἄλληλα φθειρόντων, τὴν φθορὰν αἰεὶ ἔχοντα, τῷ εἶδει μόνον μένειν, καὶ ῥεούσης αἰεὶ τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου, τὸ εἶδος ἄλλου διδόντος, γίγνεσθαι τὸ αὐτὸ ἐπὶ τοῦ παντός ζώου, ὅπερ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου καὶ ἵππου καὶ τῶν ἄλλων· αἰεὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἵππος, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός. Οὐ τοίνυν ἔσται τὸ μὲν μένον αὐτοῦ αἰεὶ, ὡσπερ ὁ οὐρανός, τὰ δὲ περὶ γῆν φθειρόμενα, ἀλλ' ὁμοίως ἅπαντα, τὴν διαφορὰν ἔχοντα μόνον τῷ χρόνῳ· ἔστω γὰρ πολυχρονιώτερα τὰ ἐν οὐρανῷ. Εἰ μὲν οὖν οὕτω συγχωρησόμεθα τὸ αἰεὶ ἐπὶ τοῦ παντός καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν εἶναι, ἦττον ἂν τὸ ἄπορον τῇ δόξῃ προσείη· μᾶλλον δὲ παντάπασιν ἕξω ἀπορίας ἂν γιγνοίμεθα, εἰ τὸ τῆς βουλήσεως τοῦ Θεοῦ ἱκανὸν εἶναι δεικνύοιτο κἂν οὕτω καὶ τοῦτον τὸν τρόπον συνέχειν τὸ πᾶν. Εἰ δὲ καὶ τὸ τότε τι αὐτοῦ ὅποσονοῦν λέγοιμεν ἔχειν τὸ αἰεὶ, ἢ τε βούλησις δεικτέα εἰ ἱκανὴ ποιεῖν τοῦτο, τό τε ἄπορον μένει διὰ τί τὰ μὲν οὕτω, τὰ δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τῷ εἶδει μόνον, τὰ τε μέρη τὰ ἐν οὐρανῷ πῶς καὶ αὐτά· ἐπειδὴ οὕτω καὶ αὐτὰ τὰ πάντα εἶναι.

2. Εἰ οὖν ταύτην παραδεχόμεθα τὴν δόξαν καὶ φαμεν τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ κατὰ τὸ τότε ἔχειν τὸ αἰεὶ, τὰ δὲ ὑπὸ τῇ τῆς σελήνης σφαίρᾳ τὸ κατ' εἶδος, δεικτέον πῶς σῶμα ἔχων ἕξει τὸ τότε ἐπὶ τοῦ

αὐτοῦ κυρίως, ὡς τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ ὡσαύτως, τῆς φύσεως τοῦ σώματος ῥεούσης αἰεί. Τοῦτο γὰρ δοκεῖ τοῖς τε ἄλλοις τοῖς περὶ φύσεως εἰρηκόσι καὶ αὐτῷ τῷ Πλάτῳ οὐ μόνον περὶ τῶν ἄλλων σωμάτων, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν οὐρανίων αὐτῶν. Πῶς γὰρ ἂν, φησι, σώματα ἔχοντα καὶ ὁρώμενα τὸ ἀπαράλλάκτως ἔξει καὶ τὸ ὡσαύτως; Συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη αἰεί καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι. Ἀριστοτέλει μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν πρᾶγμα εἴη, εἴ τις αὐτοῦ τὰς ὑποδέσεις τοῦ πέμπτου παραδέξαιτο σώματος. Τοῖς δὲ μὴ τοῦτο τιθεμένοις, τοῦ σώματος δὲ ἐκ τούτων ὄντος τοῦ οὐρανοῦ, ἐξ ὧν περ καὶ τὰ τῆδε ζῶα, πῶς τὸ τόδε ἂν ἔχοι; Ἔτι δὲ μᾶλλον πῶς ἥλιος καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ μόρια ὄντα; Συγκειμένου δὴ παντὸς ζώου ἐκ ψυχῆς καὶ τῆς σώματος φύσεως ἀνάγκη τὸν οὐρανόν, εἴπερ αἰεί καθ' ἀριθμὸν ἔσται, ἢ δι' ἄμφω ἔσεσθαι, ἢ διὰ θάτερον τῶν ἐνότων, οἷον ψυχὴν ἢ σῶμα. Ὁ μὲν δὴ τῷ σώματι διδούς τὸ ἄφθαρτον οὐδὲν ἂν εἰς τοῦτο τῆς ψυχῆς δέοιτο ἢ τοῦ ὁμοῦ αἰεί εἶναι πρὸς ζῶου σύστασιν· τῷ δὲ τὸ σῶμα παρ' αὐτοῦ φθαρτὸν εἶναι λέγοντι καὶ τῇ ψυχῇ διδόντι τὴν αἰτίαν πειρατέον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἔξιν μὴδ' αὐτὴν ἐναντιουμένην τῇ συστάσει καὶ τῇ διαμονῇ δεικνύναι, ὅτι μὴδὲν ἀσύμφωνον ἐν τοῖς συνεστηκόσιν ἐστὶ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ πρόσφορον καὶ τὴν ὕλην πρὸς τὸ βούλημα τοῦ ἀποτελέσαντος ὑπάρχειν προσήκει.

3. Πῶς οὖν ἡ ὕλη καὶ τὸ σῶμα τοῦ παντός συνεργὸν ἂν εἴη πρὸς τὴν τοῦ κόσμου ἀθανασίαν αἰεὶ ῥέον; Ἡ ὅτι, φαίμεν ἂν, <ῥεῖ ἐν αὐτῷ·> ῥεῖ γὰρ οὐκ ἔξω. Εἰ οὖν ἐν αὐτῷ καὶ οὐκ ἀπ' αὐτοῦ, μένον τὸ αὐτὸ οὔτ' ἂν αὔξειτο οὔτε φθίνοι· οὐ τοίνυν οὐδὲ γηράσκει. Ὅρα ἂν δὲ δεῖ καὶ γῆν μένουσαν αἰεὶ ἐν σχήματι τῷ αὐτῷ ἐξ αἰδίου καὶ ὄγκῳ, καὶ ἀῆρ οὐ μῆποτε ἐπιλείπη οὐδὲ ἡ ὕδατος φύσις· καὶ τοίνυν ὅσον μεταβάλλει αὐτῶν οὐκ ἠλλοίωσε τὴν τοῦ ὄλου ζώου φύσιν. Καὶ γὰρ ἡμῖν αἰεὶ μεταβαλλόντων μορίων καὶ εἰς τὸ ἔξω ἀπιόντων μένει ἕκαστος εἰς πολὺ· ὧ δὲ ἔξω μηδέν, οὐκ ἀσύμφωνος ἂν τούτων ἡ σώματος φύσις πρὸς ψυχὴν πρὸς τὸ τὸ αὐτὸ εἶναι ζῶον καὶ αἰεὶ μένον. Πῦρ δὲ ὄξυ μὲν καὶ ταχὺ τῷ μῆ ὧδε μένειν, ὡσπερ καὶ γῆ τῷ μῆ ἄνω· γενόμενον δὲ ἐκεῖ, οὐ στήναι δεῖ, οὔτοι δεῖν νομίζουσιν οὕτως ἔχειν ἐν τῷ οἰκείῳ ἰδρυμένον, ὡς μῆ καὶ αὐτὸ ὡσπερ καὶ τὰ ἄλλα στάσιν ἐπ' ἄμφω ζητεῖν. Ἀνωτέρω μὲν γὰρ οὐκ ἂν φέροιο· οὐδὲν γὰρ ἔτι κάτω δ' οὐ πέφυκε. Λείπεται δὲ αὐτῷ εὐαγώγῳ τε εἶναι καὶ κατὰ φυσικὴν ὀλκὴν ἐλκομένῳ ὑπὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ζῆν εὐ μάλα ἐν καλῷ τόπῳ κινεῖσθαι [ἐν τῇ ψυχῇ]. Καὶ γάρ, εἴ τῳ φόβος μὴ πέση, θαρρεῖν δεῖ· φθάνει γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς περιαγωγὴ πᾶσαν νεῦσιν, ὡς κρατοῦσαν ἀνέχειν. Εἰ δὲ μηδὲ ῥοπήν πρὸς τὸ κάτω ἔχει παρ' αὐτοῦ, οὐκ ἀντιτείνον μένει. Τὰ μὲν οὖν ἡμέτερα μέρη ἐν μορφῇ γενόμενα οὐ στέγοντα αὐτῶν τὴν σύστασιν ἀπαιτεῖ ἀπ' ἄλλων μόρια, ἵνα μένοι· εἰ δ' ἐκεῖθεν μὴ ἀπορρέοι, οὐδὲν δεῖ τρέφεσθαι. Εἰ δὲ ἀπορ-

ρέοι ἀποσβεννύμενον ἐκείθεν, πῦρ δεῖ ἕτερον ἐξάπτεσθαι καί, εἰ ἄλλου τινὸς ἔχοι καὶ ἐκείθεν ἀπορρέοι, δεῖ καὶ αὐτ' ἐκείνου ἄλλου. Ἀλλὰ διὰ τοῦτο οὐ μένοι ἂν τὸ πᾶν ζῶον τὸ αὐτό, εἰ καὶ οὕτως.

4. Ἄλλ' αὐτό γε ἐφ' ἑαυτοῦ, οὐχ ὡς πρὸς τὸ ζητούμενον, σκεπτέον εἴτε τι ἀπορρεῖ ἐκείθεν, ὥστε δεῖσθαι κάκεινα τῆς λεγομένης οὐ κυρίως τροφῆς, ἢ ἅπαξ τὰ ἐκεῖ ταχθέντα κατὰ φύσιν μένοντα οὐδεμίαν πάσχει ἀπορροήν· καὶ πότερον πῦρ μόνον ἢ πλέον τὸ πῦρ καὶ ἔστι τοῖς ἄλλοις αἰωρεῖσθαι καὶ μετεωρίζεσθαι ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος. Εἰ γὰρ τις προσδείη καὶ τὴν κυριωτάτην αἰτίαν, τὴν ψυχὴν, μετὰ τῶν οὕτω σωμάτων καθαρῶν καὶ πάντως ἀμεινόνων ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐν τοῖς κυρίοις αὐτῶν τὰ ἀμείνω ἐκλέγεται ἢ φύσις πάγιον ἂν τὴν δόξαν περὶ τοῦ οὐρανοῦ τῆς ἀθανασίας λάβοι. Ὁρθῶς γὰρ καὶ Ἀριστοτέλης τὴν φλόγα ζέσιν τινὰ καὶ πῦρ οἶον διὰ κόρον ὑβρίζον· τὸ δὲ ἐκεῖ ὀμαλὸν καὶ ἡρεμαῖον καὶ τῇ τῶν ἄστρον πρόσφορον φύσει. Τὸ δὲ δὴ μέγιστον, τὴν ψυχὴν ἐφεξῆς τοῖς ἀρίστοις κειμένην δυνάμει θαυμαστῇ κινουμένην, πῶς ἐκφεύξεταί τι αὐτὴν εἰς τὸ μὴ εἶναι τῶν ἅπαξ ἐν αὐτῇ τεθέντων; Μὴ παντὸς δὲ δεσμοῦ οἶεσθαι κρείττονα εἶναι ἐκ θεοῦ ὠρμημένην, ἀνθρώπων ἀπείρων ἐστὶν αἰτίας τῆς συνεχούσης τὰ πάντα. Ἄτοπον γὰρ τὴν καὶ ὅποσονοῦν χρόνον δυνηθεῖσαν συνέχειν μὴ καὶ ἀεὶ ποιεῖν τοῦτο, ὥσπερ βία τοῦ συνέχειν γεγονότος καὶ τοῦ κατὰ φύσιν ἄλλου

ἢ τούτου ὄντος, ὃ ἐν τῇ τοῦ παντός ἐστὶ φύσει καὶ ἐν τοῖς καλῶς τεθεῖσιν, ἢ ὄντος τινὸς τοῦ βιασομένου καὶ διαλύσοντος τὴν σύστασιν καὶ οἶον βασιλείας τινὸς καὶ ἀρχῆς καταλύσοντος τὴν ψυχῆς φύσιν. Τό τε μῆποτε ἄρξασθαι ἄτοπον γὰρ καὶ ἤδη εἶρηται πίστιν καὶ περὶ τοῦ μέλλοντος ἔχει. Διὰ τί γὰρ ἔσται, ὅτε καὶ οὐκ ἤδη; Οὐ γὰρ ἐκτέτριπται τὰ στοιχεῖα, ὥσπερ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα· μενόντων δ' αἰεὶ καὶ τὸ πᾶν μένει. Καὶ εἰ μεταβάλλει αἰεὶ, τὸ πᾶν μένει· μένει γὰρ καὶ ἡ τῆς μεταβολῆς αἰτία. Ἡ δὲ μετάνοια τῆς ψυχῆς ὅτι κενόν ἐστὶ δέδεικται, ὅτι ἄπονος καὶ ἀβλαβῆς ἢ διοίκησις· καὶ εἰ πᾶν οἶόν τε σῶμα ἀπολέσθαι, οὐδὲν ἂν ἀλλοιότερον αὐτῇ γίγνοιτο.

5. Πῶς οὖν τὰ ἐκεῖ μέρη μένει, τὰ δ' ἐνταῦθα στοιχεῖα τε καὶ ζῶα οὐ μένει; Ἡ, φησὶν ὁ Πλάτων, τὰ μὲν παρὰ θεοῦ γεγένηται, τὰ δ' ἐνταῦθα ζῶα παρὰ τῶν γενομένων παρ' αὐτοῦ θεῶν· γενόμενα δὲ παρ' ἐκείνου οὐ δεμιτὸν φθείρεσθαι. Τοῦτο δὲ ταῦτὸν τῷ ἐφεξῆς μὲν τῷ δημιουργῷ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, καὶ τὰς ἡμετέρας δὲ· ἀπὸ δὲ τῆς οὐρανίας ἴνδαλμα αὐτῆς ἰὸν καὶ οἶον ἀπορρέον ἀπὸ τῶν ἄνω τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα ποιεῖν. Ψυχῆς οὖν μιμουμένης τοιαύτης τὴν ἐκεῖ, ἀδυνατούσης δὲ τῷ καὶ χεῖροσι σώμασι χρῆσθαι πρὸς τὴν ποιήσιν καὶ ἐν τόπῳ χεῖροσι καὶ τῶν εἰς τὴν σύστασιν ληφθέντων οὐκ ἐδελούντων μένειν, τὰ τε ζῶα ἐνταῦθα οὐκ αἰεὶ δύναται μένειν, τὰ τε σώματα οὐχ

ὁμοίως κρατοῖτο ἄν, ὡς ἄν ἄλλης ψυχῆς αὐτῶν προσεχῶς ἀρχούσης. Τὸν δὲ ὅλον οὐρανὸν εἶπερ ἔδει μένειν, καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, τὰ ἄστρα τὰ ἐν αὐτῷ, ἔδει ἢ πῶς ἄν ἔμεινε μὴ ὁμοίως καὶ τούτων μενόντων; Τὰ γὰρ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν οὐκέτι οὐρανοῦ μέρη· ἢ οὐ μέχρι σελήνης ὁ οὐρανός. Ἡμεῖς δὲ πλασθέντες ὑπὸ τῆς διδομένης παρὰ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν ψυχῆς καὶ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ κατ' ἐκείνην καὶ σύνεσμεν τοῖς σώμασιν· ἢ γὰρ ἄλλη ψυχὴ, καθ' ἣν ἡμεῖς, τοῦ εἶναι, οὐ τοῦ εἶναι αἰτία. Ἦδη γοῦν τοῦ σώματος ἔρχεται γενομένου μικρὰ ἐκ λογισμοῦ πρὸς τὸ εἶναι συλλαμβανομένη.

6. Ἀλλὰ πότερον πῦρ μόνον καὶ εἰ ἀπορρεῖ ἐκεῖθεν καὶ δεῖται τροφῆς νῦν σκεπτέον. Τῷ μὲν οὖν Τιμαίῳ τὸ τοῦ παντὸς σῶμα πεποιηκότι πρῶτον ἐκ γῆς καὶ πυρός, ἵνα ὁρατὸν τε ἦ διὰ τὸ πῦρ, στερεὸν δὲ διὰ τὴν γῆν, ἀκολουθεῖν ἔδοξε καὶ τὰ ἄστρα ποιεῖν οὐ πᾶν, ἀλλὰ τὸ πλείστον πυρὸς ἔχειν, ἐπειδὴ τὰ ἄστρα τὸ στερεὸν φαίνεται ἔχοντα. Καὶ ἴσως ὀρθῶς ἄν ἔχοι συνεπικρίναντος καὶ Πλάτωνος τῷ εἰκότι τὴν γνώμην ταύτην. Παρὰ μὲν γὰρ τῆς αἰσθήσεως κατὰ τε τὴν ὄψιν κατὰ τε τὴν τῆς ἀφῆς ἀντίληψιν πυρὸς ἔχειν τὸ πλείστον ἢ τὸ πᾶν φαίνεται, διὰ δὲ τοῦ λόγου ἐπισκοποῦσιν, εἰ τὸ στερεὸν ἄνευ γῆς οὐκ ἄν γένοιτο, καὶ γῆς ἄν ἔχοι. Ὑδατος δὲ καὶ ἀέρος τί ἄν δέοιτο; Ἀτοπὸν τε γὰρ δόξει ὕδατος εἶναι ἐν τοσοῦτῳ πυρί, ὃ τε ἀῆρ εἰ ἐνεῖη μεταβάλλοι ἄν εἰς πυρὸς φύσιν. Ἀλλ' εἰ δύο στερεὰ

ἄκρων λόγον ἔχοντα δύο μέσων δεῖται, ἀπορήσειεν ἄν τις, εἰ καὶ ἐν φυσικοῖς οὕτως· ἐπεὶ καὶ γῆν ἄν τις ὕδατι μίξειεν οὐδενὸς δεηθεῖς μέσου. Εἰ δὲ λέγοιμεν· ἐνυπάρχει γὰρ ἤδη ἐν τῇ γῇ καὶ τῷ ὕδατι καὶ τὰ ἄλλα, δόξομεν ἴσως τι λέγειν· εἴποι δ' ἄν τις· ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ συνδῆσαι συνιόντα τὰ δύο. Ἄλλ' ὅμως ἐροῦμεν ἤδη συνδεῖσθαι τῷ ἔχειν ἐκάτερον πάντα. Ἄλλ' ἐπισκεπτέον, εἰ ἄνευ πυρὸς οὐχ ὄρατὸν γῆ, καὶ ἄνευ γῆς οὐ σπερεὸν πῦρ· εἰ γὰρ τοῦτο, τάχ' ἄν οὐδὲν ἔχοι ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν, ἀλλὰ πάντα μὲν μέμικται, λέγεται δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἕκαστον. Ἐπεὶ οὐδὲ τὴν γῆν ἄνευ ὑγροῦ φασι συστήναι δύνασθαι· κόλλαν γὰρ εἶναι τῇ γῇ τὴν ὕδατος ὑγρότητα. Ἄλλ' εἰ καὶ δώσομεν οὕτως, ἀλλὰ ἕκαστόν γε ἄτοπον λέγοντα εἶναί τι ἐφ' ἑαυτοῦ μὲν μὴ διδόναι σύστασιν αὐτῷ, μετὰ δὲ τῶν ἄλλων ὁμοῦ, οὐδενὸς ἐκάστου ὄντος. Πῶς γὰρ ἄν εἴη γῆς φύσις καὶ τὸ τί ἦν εἶναι γῆ μηδενὸς ὄντος μορίου γῆς ὃ γῆ ἐστίν, εἰ μὴ καὶ ὕδωρ ἐνεῖη εἰς κόλλησιν; Τί δ' ἄν κολλήσειε μὴ ὄντος ὅλως μεγέθους, ὃ πρὸς ἄλλο μόνιον συνεχῆς συνάψει; Εἰ γὰρ καὶ ὅτιοῦν μέγεθος γῆς αὐτῆς ἔσται, ἔσται γῆν φύσει καὶ ἄνευ ὕδατος εἶναι· ἢ, εἰ μὴ τοῦτο, οὐδὲν ἔσται, ὃ κολλήσεται ὑπὸ τοῦ ὕδατος. Ἀέρος δὲ τί ἄν δέοιτο γῆς ὄγκος πρὸς τὸ εἶναι ἔτι αἴρος μένοντος πρὶν μεταβάλλειν; Περὶ δὲ πυρὸς εἰς μὲν τὸ γῆ εἶναι οὐκ εἴρηται, εἰς δὲ τὸ ὄρατὴ εἶναι καὶ αὐτὴ καὶ τὰ ἄλλα· εὐλογον μὲν γὰρ συγχωρεῖν παρὰ φωτὸς τὸ ὀραῖσθαι γίνεσθαι. Οὐ γὰρ δὴ τὸ σκότος ὀραῖσθαι, ἀλλὰ μὴ

ὀραῖσθαι φατέον, ὥσπερ τὴν ἀψοφίαν μὴ ἀκούεσθαι. Ἄλλὰ πῦρ γε ἐν αὐτῇ οὐκ ἀνάγκη παρεῖναι· φῶς γὰρ ἀρκεῖ. Χιῶν γοῦν καὶ τὰ ψυχρότατα πολλὰ λαμπρὰ πυρὸς ἄνευ. Ἄλλ' ἐνεγένετο, φήσκει τις, καὶ ἔχρωσε πρὶν ἀπελθεῖν. Καὶ περὶ ὕδατος δὲ ἀπορητέον, εἰ μὴ ἔστιν ὕδωρ, εἰ μὴ γῆς λάβοι. Ἀῆρ δὲ πῶς ἂν λέγοιτο μετέχειν γῆς εὐδρυπτος ὢν; Περὶ δὲ πυρός, εἰ γῆς δεῖ αὐτῷ τὸ συνεχές παρ' αὐτοῦ οὐκ ἔχοντι οὐδὲ τὸ διαστατὸν τριχῆ. Ἡ δὲ στερεότης αὐτῷ, οὐ κατὰ τὴν διάστασιν τὴν τριχῆ, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀντέρεισιν δηλονότι, διὰ τί οὐκ ἔσται ἡ φυσικὸν σῶμα; Σκληρότης δὲ γῆς μόνη. Ἐπεὶ καὶ τὸ πυκνὸν τῷ χρυσῷ ὕδατι ὄντι προσγίνεται οὐ γῆς προσγενομένης, ἀλλὰ πυκνότητος ἢ πήξεως. Καὶ πῦρ δὲ ἐφ' αὐτοῦ διὰ τί ψυχῆς παρουσίας οὐ συστήσεται πρὸς τὴν δύναμιν αὐτῆς; Καὶ ζῶα δὲ πύρινά ἐστι δαιμόνων. Ἄλλὰ κινήσομεν τὸ πᾶν ζῶον ἐκ πάντων τὴν σύστασιν ἔχειν. Ἡ τὰ ἐπὶ γῆς τις ἔρει, γῆν δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν αἴρειν παρὰ φύσιν εἶναι καὶ ἐναντίον τοῖς ὑπ' αὐτῆς τεταγμένοις· συμπεριάγειν δὲ τὴν ταχίστην φορὰν γεηρὰ σώματα οὐ πιθανὸν εἶναι ἐμπόδιόν τε καὶ πρὸς τὸ φανὸν καὶ λευκὸν τοῦ ἐκεῖ πυρός.

7. Ἴσως οὖν βέλτιον χρὴ ἀκούειν τοῦ Πλάτωνος λέγοντος ἐν μὲν τῷ παντὶ κόσμῳ δεῖν εἶναι τὸ τοιοῦτον στερεόν, τὸ ἀντίτυπον ὄν, ἵνα τε ἡ γῆ ἐν μέσῳ ἰδρυμένη ἐπιβάδρα καὶ τοῖς ἐπ' αὐτῆς βεβηκόσιν ἐδραία ἦ, τὰ τε ζῶα τὰ ἐπ' αὐτῆς ἐξ ἀνάγκης τὸ τοιοῦτον στερεὸν ἔχη,

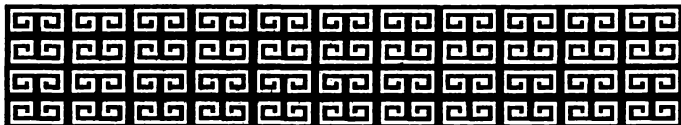
ἡ δὲ γῆ τὸ μὲν εἶναι συνεχῆς καὶ παρ' αὐτῆς ἔχει, ἐπιλάμποιτο δὲ ὑπὸ πυρός, ἔχει δὲ ὕδατος πρὸς τὸ μὴ αὐχμηρόν [ἔχει δὲ] καὶ μερῶν πρὸς μέρη μὴ κωλύεσθαι συναγωγῆν· ἀέρα δὲ κουφίζειν γῆς ὄγκους· μεμίχθαι δὲ τῷ ἄνω πυρὶ οὐκ ἐν τῇ συστάσει τῶν ἀστρων τὴν γῆν, ἀλλ' ἐν κόσμῳ γενομένου ἐκάστου καὶ τὸ πῦρ ἀπολαῦσαι τι τῆς γῆς, ὥσπερ καὶ τὴν γῆν τοῦ πυρός καὶ ἕκαστον ἐκάστων, οὐχ ὡς τὸ ἀπολαῦσαν γενέσθαι ἐξ ἀμφοῖν, ἑαυτοῦ τε καὶ οὐ μετέσχευ, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐν κόσμῳ κοινωνίαν ὃν ὁ ἐστι λαβεῖν οὐκ αὐτὸ ἀλλά τι αὐτοῦ, οἶον οὐκ ἀέρα, ἀλλ' ἀέρος τὴν ἀπαλότητα καὶ τὴν γῆν πυρὸς τὴν λαμπρότητα· τὴν δὲ μίξιν πάντα διδόναι, καὶ τὸ συναμφοτέρον τότε ποιεῖν, οὐ γῆν μόνον καὶ τὴν πυρὸς φύσιν, τὴν στερεότητα ταύτην καὶ τὴν πυρότητα. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ αὐτὸς τούτοις εἰπὼν· φῶς ἀνῆψεν ὁ θεὸς περὶ τὴν δευτέραν ἀπὸ γῆς περιφορᾶν, τὸν ἥλιον λέγων, καὶ λαμπρότατόν που λέγει ἀλλαχοῦ τὸν ἥλιον, τὸν αὐτὸν δὲ λευκότατον, ἀπάγων ἡμᾶς τοῦ ἄλλο τι νομίζειν ἢ πυρὸς εἶναι, πυρὸς δὲ οὐδέτερον τῶν εἰδῶν αὐτοῦ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ τὸ φῶς ὃ φησιν ἕτερον φλογὸς εἶναι, θερμὸν δὲ προσηνῶς μόνον· τοῦτο δὲ τὸ φῶς σῶμα εἶναι, ἀποστίλβειν δὲ ἀπ' αὐτοῦ τὸ ὁμώνυμον αὐτῷ φῶς, ὃ δὴ φαμεν καὶ ἀσώματον εἶναι· τοῦτο δὲ ἀπ' ἐκείνου τοῦ φωτὸς παρέχεσθαι, ἐκλάμπον ἐξ ἐκείνου ὥσπερ ἄνθος ἐκείνου καὶ στιλπνότητα, ὃ δὴ καὶ εἶναι τὸ ὄντως λευκὸν σῶμα. Ἡμεῖς δὲ τὸ γεηρὸν πρὸς τὸ χειρὸν λαμβάνοντες, τοῦ Πλάτωνος κατὰ τὴν στερεότητα

λαβόντος τὴν γῆν, ἐν τι γοῦν δὴ ὀνομάζομεν ἡμεῖς διαφορὰς γῆς ἐκεῖνου τιθεμένου. Τοῦ δὴ τοιοῦτου πυρὸς τοῦ φῶς παρέχοντος τὸ καθαρώτατον ἐν τῷ ἄνω τόπῳ κειμένου καὶ κατὰ φύσιν ἐκεῖ ἰδρυμένου, ταύτην τὴν φλόγα οὐκ ἐπιμίγνυσθαι τοῖς ἐκεῖ ὑποληπτέον, ἀλλὰ φθάνουσαν μέχρι τινὸς ἀποσβέννυσθαι ἐντυχοῦσαν πλείονι ἀέρι ἀνελθοῦσάν τε μετὰ γῆς ῥίπτεσθαι κάτω οὐ δυναμένην ὑπερβαίνειν πρὸς τὸ ἄνω, κάτω δὲ τῆς σελήνης ἴστασθαι, ὥστε καὶ λεπτότερον ποιεῖν τὸν ἐκεῖ ἀέρα καὶ φλόγα, εἰ μένοι, μαραιομένην εἰς τὸ πραότερον γίνεσθαι καὶ τὸ λαμπρὸν μὴ ἔχειν ὅσον εἰς τὴν ζέσιν, ἀλλ' ἢ ὅσον παρὰ τοῦ φωτός τοῦ ἄνω ἐναυγάζεσθαι· τὸ δὲ φῶς ἐκεῖ, τὸ μὲν ποικιλθὲν ἐν λόγοις τοῖς ἄστροις, ὥσπερ ἐν τοῖς μεγέθεσιν, οὕτω καὶ ἐν ταῖς χροαῖς τὴν διαφορὰν ἐργάσασθαι, τὸν δ' ἄλλον οὐρανὸν εἶναι καὶ αὐτὸν τοιοῦτου φωτός, μὴ ὀρᾶσθαι δὲ λεπτότητι τοῦ σώματος καὶ διαφανείᾳ οὐκ ἀντιτύπῳ, ὥσπερ καὶ τὸν καθαρὸν ἀέρα· πρόσεστι δὲ τούτοις καὶ τὸ πόρρω.

8. Τούτου δὴ μείναντος ἄνω τοῦ τοιοῦτου φωτός ἐν ᾧ τέτακται καθαρῷ ἐν καθαρωτάτῳ, τίς ἂν τρόπος ἀπορροῆς ἀπ' αὐτοῦ ἂν γένοιτο; Οὐ γὰρ δὴ πρὸς τὸ κάτω πέφυκεν ἀπορρεῖν ἢ τοιαύτη φύσις, οὐδ' αὖ τί ἐστιν ἐκεῖ τῶν βιαζομένων ὠθεῖν πρὸς τὸ κάτω. Πᾶν δὲ σῶμα μετὰ ψυχῆς ἄλλο καὶ οὐ ταυτόν, οἷον μόνον ἦν· τοιοῦτον δὲ τὸ ἐκεῖ, οὐχ οἷον τὸ μόνον. Τό τε γειτονοῦν εἴτε ἀῆρ εἴτε πῦρ εἴη, ἀῆρ μὲν τί ἂν ποιήσῃ; Πυρὸς δὲ οὐδ' ἂν ἐν

ἀρμόσειε πρὸς τὸ ποιῆσαι, οὐδ' ἂν ἐφάψαιτο εἰς τὸ
 δραῖσαι· τῇ ῥύμῃ τε γὰρ παραλλάξειεν ἂν πρὶν παθεῖν
 ἐκεῖνο, ἔλαττόν τε τοῦτο ἰσχύον τε οὐκ ἴσα τοῖς ἐνθά-
 δε. Εἶτα καὶ τὸ ποιῆσαι θερμῆναί ἐστι· δεῖ τε τὸ
 θερμανθῆσόμενον μὴ θερμὸν παρ' αὐτοῦ εἶναι. Εἰ δέ τι
 φθαρῆσεται παρὰ πυρός, θερμανθῆναι δεῖ πρότερον αὐτὸ
 καὶ παρὰ φύσιν αὐτὸ ἐν τῷ θερμαίνεσθαι γίνεσθαι.
 Οὐδὲν δεῖ τοίνυν ἄλλου σώματος τῷ οὐρανῷ, ἵνα μένη,
 οὐδ' αὖ, ἵνα κατὰ φύσιν ἢ περιφορά· οὐ γάρ πω δέδεικται
 οὐδὲ ἐπ' εὐθείας οὔσα ἢ κατὰ φύσιν αὐτῷ φορά· ἢ γὰρ
 μένειν ἢ περιφέρεσθαι κατὰ φύσιν αὐτοῖς· αἱ δ' ἄλλαι
 βιασθέντων. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τροφῆς δεῖσθαι φατέον τὰ
 ἐκεῖ, οὐδὲ ἀπὸ τῶν τῆδε περὶ ἐκείνων ἀποφαντέον οὔτε
 ψυχὴν τὴν αὐτὴν τὴν συνέχουσιν ἔχόντων οὔτε τὸν
 αὐτὸν τόπον οὔτε αἰτίας οὔσης ἐκεῖ, δι' ἣν τὰ τῆδε
 τρέφεται συγκρίματα αἰεὶ ῥέοντα, τὴν τε μεταβολὴν
 τῶν τῆδε σωμάτων ἀφ' αὐτῶν μεταβάλλειν ἄλλης ἐπι-
 στατούσης φύσεως αὐτοῖς, ἢ ὑπ' ἀσθενείας οὐκ οἶδε κα-
 τέχειν ἐν τῷ εἶναι, μιμεῖται δὲ ἐν τῷ γίνεσθαι ἢ γεννᾶν
 τὴν πρὸ αὐτῆς φύσιν. Τὸ δὲ μὴ ὡσαύτως πάντη, ὡσπερ
 τὰ νοητά, εἴρηται.





II. 2. ΠΕΡΙ ΚΙΝΗΣΕΩΣ ΟΥΡΑΝΟΥ

О ДВИЖЕНИИ НЕБА (14)

Краткое введение

Этот небольшой трактат (№14 в Порфириевой хронологии) имеет другое название: *О круговом движении* (см.: Порфирий. *Жизнь Плотина*, гл. 4. 49 и 24. 42), которое используется в некоторых современных изданиях и переводах. Здесь Плотин отстаивает платоническую доктрину (движение неба есть видимое проявление духовного движения Мировой души) в противовес учению Аристотеля о Перводвигателе и материалистическому объяснению стоиков.

Синописис

Почему небо движется по кругу? Это не может быть результатом какого-либо локального или про-

страстственного движения Души, ибо Душа не движется в пространстве. Движение неба таково только акцидентально; это движение самосознания и жизни, движение одушевленного живого. Оно не может быть сведено к естественному движению огня; огонь, подобно другим телам, движется по прямой; круговое движение — результат Промысла, действия Мировой души; это не означает, однако, что оно противоречит природе, ибо «природа» есть то, что устроено Мировой душой. Аргумент против идеи неподвижного Перводвигателя (гл. 1). Почему мы не движемся по кругу? Наши души любовно движутся вокруг Бога, подражая Мировой душе, телам же свойственно движение по прямой (гл. 2). Толкование на *Тимей*, 36е в терминах собственной Платиновой психологии (гл. 3).

1. Почему оно [небо] движется по кругу?¹ По тому что подражает Уму. Что же это — движение Души или тела? Не Душа ли движется в этом движении, и не направлено ли оно к ней? Или же тело движется, потому что его побуждает Душа? Неужели Душа не непрерывна в себе? Может быть, двигаясь сама, она движет вместе с собою и тело? Но будь это так, она не понесла бы его более, но, скорее, остановившись сама, сделала бы и его неподвижным, а не движущимся по кругу. Конечно же, Душа будет

покоиться, а если и двигаться, то не из места в место. Как же она будет двигать его из места в место, если сама она движется иным способом? Возможно, что движение по кругу не есть движение из места в место, а если это не так, то оно таково только акцидентально. Каково же движение Души? Это движение самоощущения и самосознания, это движение жизни, не осуществляющееся во вне и, вообще, где бы то ни было в ином. А как же необходимость охватить все? Ибо главенствующая часть живого [т. е. его душа] охватывает [всё живое существо] и делает его единым. Если душа пребывает [а не становится и не движется], то не будет жизненно объемлющей и не сохранит имеющееся в теле [движение], ведь жизнь тела — движение. Допустим, есть движение из места в место, тогда оно будет осуществляться душой; но как это для нее возможно? — А так, что она будет двигаться не только как душа, но как одушевленное тело и как живое; так что движение это будет смесью душевного и телесного движений. Телу свойственно двигаться по прямой, душе же — его сдерживать, из обоих этих [интенций] и возникает нечто совмещающее в себе движение и пребывание. Если приписать круговое движение телу, почему тогда все тела, включая огонь, движутся по прямой? — Огонь движется по прямой до тех пор, пока не достигнет предназначенного для него

места: ибо поскольку для него уготовано определенное место, постольку он кажется и успокаивающимся в нем согласно [своей] природе, и движущимся в это предназначенное ему место. Почему же, придя [на небо], не становится огонь пребывающим? Не потому ли, что его природа — быть в движении? Но если он не будет двигаться по кругу, то рассеется, двигаясь по прямой; должен, значит, он двигаться по кругу. Но это — дело Промысла, скорее же, того, что есть в огне от Промысла, так что, когда огонь появляется там [т. е. в небе], он начинает сам по себе двигаться по кругу. Возможно, он хочет двигаться по прямой, но не находит для этого уже места, так что, плавно скользя вокруг, он возвращается в место, где это возможно, ибо он не имеет места после себя, ведь это [огненное место] — предел.² Он бежит на месте, которое имеет, и сам для себя есть место; он приходит в него не чтобы стать пребывающим, но чтобы двигаться. Конечно, центр круга согласно природе пребывает, если же будет пребывать и внешняя окружность, то будет бóльшим центром. Так что лучше всего будет живому и движущемуся согласно природе телу двигаться вокруг центра. Ибо таким образом оно будет склоняться к центру, не совмещаясь с ним — это уничтожило бы круг, — но поскольку последнее невозможно, [то тело движется к центру] круговращаясь вокруг него;

только так оно может исполнить свое стремление. В самом деле, если это тело будет кругообращать Душа, она не утомится, так как она не тащит его и [тем более не тащит его] против природы.³ Ибо «природа» есть то, что устроено Душой всего. И еще, поскольку целая Душа существует повсюду, поскольку, будучи Душой всего, она не разделяется на части, постольку она дает небу повсеместное бытие, насколько это для него возможно; а возможно это для него благодаря тому, что оно участвует во всех вещах и всех вещей достигает. Если бы Душа остановилась где-то, то, придя туда, остановился бы и небесный огонь, ибо поскольку эта Душа всецела, то небесный огонь повсюду стремится к ней. И что же, никогда не достигает ее? Нет, таким образом он всегда достигает ее, или, лучше сказать, она сама вечно ведет его к себе и этим вечным водительством обуславливается его вечное движение; Душа не ведет его из одного места в другое, но только к себе, в одно и то же место, не по прямой, но по кругу, давая ему [небесному огню] обладать собой в любом из мест и моментов движения. Если бы Душа пребывала только там, где пребывает каждая вещь, то небо остановилось бы. Но поскольку она не только там, где отдельные вещи, небо будет в движении повсюду и не вне Души и, следовательно, в кругообразном движении.

2. Как же другие вещи? — Каждая из них не есть целое, но часть — и занимает частичное место. Небо же — целое: и оно есть и свое место, ему ничто не препятствует, поскольку оно само есть Всё. А как же люди? Насколько они произошли от Вселенной, они — ее части, но насколько люди суть они сами, настолько каждый есть особое целое. Потом, если небо, где бы оно ни было, обладает Душой, почему оно должно кругообращаться? Потому что оно обладает Душой не только в каком-то месте. Конечно, если сила Души есть движение вокруг ее центра, то это тоже заставляет небо кругообращаться; говоря о природе Души, «середины» нельзя понимать так же, как говоря о середине тела: в случае Души середина это то, откуда происходит другая [природа], в случае же с телом — середина пространственна. Должно понимать это по аналогии: в сфере Души должна быть середина Души, как здесь есть середина тела, ибо как тело расположено вокруг своей середины, так и Душа (хотя в строгом смысле середину имеет только тело, и причем сферическое). В самом деле, если есть средоточие Души, то Душа движется вокруг Бога, любовно обнимает Его, держится вокруг Него, как может, ибо от Него зависят все вещи. Поскольку Душа не может идти к Нему, она движется вокруг Него. Почему же не таковы все души? — Таковы все, но каждая на своем месте. Почему же

тогда не кругообращаются наши тела? Потому что к ним прибавилось нечто, движущееся по прямой, прибавились порывы к иному, и сферическое в нас потеряло легкость вращения, став земляным.⁴ Там же, двигаясь вместе с Душой, тело [неба] тонко и легкоподвижно; почему ему должно было бы остановиться, ему, движимому повсюду движениями Души? Так же и в нас есть дух, движущийся вокруг души, как и небо.⁵ Ибо, если Бог есть во всех вещах, то Душа, стремящаяся быть с Ним, должна двигаться вокруг Него [и всех вещей], ибо Он не есть в каком-то одном месте. И Платон наделяет звезды не только сферическим движением вместе с целым, но и каждую [в отдельности] — кругообращением вокруг собственного центра,⁶ ибо каждая из них на своем месте обнимает Бога и радуется, [осуществляя свое движение] не благодаря расчету, но по природной необходимости.

3. Пусть будет и так: есть некая последняя сила души, которая простирается от земли и проходит Целое, переплетаясь с ним;⁷ есть и другая сила души — естественная сила чувственного восприятия, приемлющая разумность на уровне мнений; она удерживается вверху, и, соприкасаясь с первой, дает ей силу, чтобы сделать ее более живой. Низшая [душа], следовательно, движима высшей, объемлющей

ее кругом и поддерживающей все восходящее в эту сферу. Таким образом, низшая душа, поскольку она окружена высшей, стремясь к ней, обращается к ней; это обращение движет и тела, с которыми она сплетена. Если какая-либо из частей сферы находится хоть в каком-то движении, тогда, если она только движима, она будет двигать то, в чем она есть, и сфера придет в движение. Также и в наших телах, когда наша душа движима иным, нежели тело, движением, например, радостью или тем, что кажется благом, тогда возникает и пространственное движение тела. Но в небе душа становится в Благое, и становится более восприимчивой, и движется к Благому, двигая к нему и тело свойственным ему пространственным способом. Сила ее восприятия берет [свое] благо от того, что свыше: она радуется, преследуя свое, несомая повсюду к Благому, которое есть везде. Так движется Ум, ибо это сразу и покой, и движение, ибо он движется вокруг Блага. Так потом и Вселенная, двигаясь в своем круге, в то же время покоится.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Платон. *Тимей*, 34а 4. На протяжении всей этой главы Плотин полемизирует с Аристотелем, имея в виду его критику *Тимея* (см.: *О душе*, А. 3. 407а 6–407б 12).

2. Это аристотелевская доктрина (см.: *О небе*, А. 9. 279а 17–18).

3. См.: Аристотель. *О душе*, А. 3. 407 в 2 и *О небе*, В. 1. 284а 27–35.

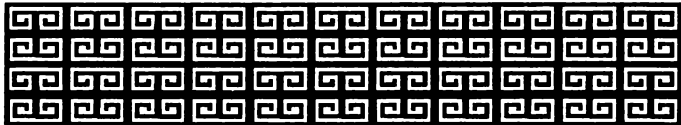
4. «Сферическое в нас» — голова, которая, согласно *Тимею* (44d), «являет собою божественнейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями» и пользуется телом, как «вездеходной колесницей».

5. Плотин здесь имеет в виду круговорот дыхания, описанный в *Тимее*, 79а 5–е 9.

6. См.: Платон. *Тимей*, 40а 8–в 2.

7. Там же, 36е 2.





ΠΕΡΙ ΚΙΝΗΣΕΩΣ ΟΥΡΑΝΟΥ

1. Διὰ τί κύκλω κινεῖται; Ὅτι νοῦν μιμεῖται. Καὶ τίνος ἢ κίνησις, ψυχῆς ἢ σώματος; Τί οὖν ὅτι ψυχὴ ἐν αὐτῇ ἐστὶ καὶ πρὸς αὐτήν; Ἡ σπεύδει ἰέναι; ἢ ἔστιν ἐν αὐτῇ οὐ συνεχεῖ οὐσα; ἢ φερομένη συμφέρει; Ἀλλ' ἔδει συμφέρουσιν μηκέτι φέρειν, ἀλλ' ἐνηνοχένοι, τουτέστι στήναι μᾶλλον ποιῆσαι καὶ μὴ ἀεὶ κύκλω. Ἡ καὶ αὐτὴ στήσεται ἢ, εἰ κινεῖται, οὔτι γε τοπικῶς. Πῶς οὖν τοπικῶς κινεῖ αὐτὴ ἄλλον τρόπον κινουμένη; Ἡ ἴσως οὐδὲ τοπικὴ ἢ κύκλω, ἀλλ' εἰ ἄρα, κατὰ συμβεβηκός. Ποία οὖν τις; Εἰς αὐτὴν συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτικὴ καὶ οὐδαμοῦ ἔξω οὐδ' ἄλλοθι. Καὶ τὸ πάντα δεῖν περιλαμβάνειν; τοῦ γὰρ ζώου τὸ κύριον περιληπτικὸν καὶ ποιοῦν ἔν. Οὐ περιλήψεται δὲ ζωτικῶς, εἰ μένοι, οὐδὲ σώσει τὰ ἔνδον σῶμα ἔχον· καὶ γὰρ σώματος ζωὴ κίνησις. Εἰ οὖν καὶ τοπικὴ, ὡς δυνήσεται κινήσεται καὶ οὐχ ὡς ψυχὴ μόνον, ἀλλ' ὡς σῶμα ἔμψυχον καὶ ὡς ζῶον· ὥστε εἶναι μικτὴν ἐκ σωματικῆς καὶ ψυχικῆς, τοῦ μὲν σώματος εὐδὺ φερομένου φύσει, τῆς δὲ ψυχῆς κατεχούσης, ἐκ δ' ἀμφοῖν γενομένου φερομένου τε καὶ μένοντος. Εἰ δὲ σώματος ἢ κύκλω λέγοιτο, πῶς παντὸς

εὐδυποροῦντος καὶ τοῦ πυρός; Ἡ εὐδυπορεῖ, ἕως ἂν ἤκη εἰς τὸ οὐ τέτακται· ὡς γὰρ ἂν ταχθῆ, οὕτω δοκεῖ καὶ ἑστάναι κατὰ φύσιν καὶ φέρεσθαι εἰς ὃ ἐτάχθη. Διὰ τί οὖν οὐ μένει ἐλθόν; Ἄρα, ὅτι ἡ φύσις τῷ πυρὶ ἐν κινήσει; Εἰ οὖν μὴ κύκλω, σκεδασθήσεται ἐπ' εὐδύ· δεῖ ἄρα κύκλω. Ἀλλὰ τοῦτο προνοίας· ἀλλ' ἐν αὐτῷ παρὰ τῆς προνοίας· ὥστε, εἰ ἐκεῖ γένοιτο, κύκλω κινεῖσθαι ἐξ αὐτοῦ. Ἡ ἐφίεμενον τοῦ εὐθέος οὐκ ἔχον οὐκέτι τόπον ὥσπερ περιολισθάνον ἀνακάμπει ἐν οἷς τόποις δύναται· οὐ γὰρ ἔχει τόπον μεθ' ἑαυτό· οὗτος γὰρ ἔσχατος. Θεῖ οὖν ἐν ᾧ ἔχει καὶ αὐτὸς αὐτοῦ τόπος, οὐχ ἵνα μένη γεγεννημένος, ἀλλ' ἵνα φέροιτο. Καὶ κύκλου δὲ τὸ μὲν κέντρον μένει κατὰ φύσιν, ἢ δὲ ἕξωθεν περιφέρεια εἰ μένοι, κέντρον ἔσται μέγα. Μᾶλλον οὖν ἔσται περὶ τὸ κέντρον καὶ ζῶντι καὶ κατὰ φύσιν δὲ ἔχοντι σώματι. Οὕτω γὰρ συννεύσει πρὸς τὸ κέντρον, οὐ τῇ συνιζήσει ἀπολεῖ γὰρ τὸν κύκλον ἀλλ' ἐπεὶ τοῦτο οὐ δύναται, τῇ περιδινησῆ· οὕτω γὰρ μόνως ἀποπληρώσει τὴν ἔφεσιν. Εἰ ψυχὴ δὲ περιάγοι, οὐ καμείνεται· οὐ γὰρ ἔλκει, οὐδὲ παρὰ φύσιν· ἢ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθέν. Ἐτι πανταχοῦ οὔσα ἢ ψυχὴ ὅλη καὶ οὐ διειλημμένη ἢ τοῦ παντός κατὰ μέρος δίδωσι καὶ τῷ οὐρανῷ, ὡς δύναται, πανταχοῦ εἶναι· δύναται δὲ τῷ πάντα μετιέναι καὶ ἐπιπορεύεσθαι. Ἐσθῆ μὲν γάρ, εἰ που ἐστῶσα ἦν ἢ ψυχὴ, ἐλθόν ἐκεῖ· νῦν δὲ, ἐπειδὴ πᾶσά ἐστιν, αὐτῆς πάντῃ ἐφίεται. Τί οὖν; Οὐδέποτε τεύξεται; Ἡ οὕτως αἰεὶ τυγχάνει, μᾶλλον δὲ αὐτὴ πρὸς αὐτὴν

ἄγουσα αἰεὶ ἐν τῷ αἰεὶ ἄγειν αἰεὶ κινεῖ, καὶ οὐκ ἀλλαχοῦ κινουῖσα ἀλλὰ πρὸς αὐτὴν ἐν τῷ αὐτῷ, οὐκ ἐπ' εὐθύ ἀλλὰ κύκλῳ ἄγουσα δίδωσιν αὐτῷ οὐ ἔαν ἦκη ἐκεῖ ἔχειν αὐτήν. Εἰ δὲ μένοι, ὡς ἐκεῖ οὔσης μόνον, οὐ ἕκαστον μένει, στηθήσεται. Εἰ οὖν μὴ ἐκεῖ μόνον ὅπου οὖν, πανταχοῦ οἰσθήσεται καὶ οὐκ ἔξω· κύκλῳ ἄρα.

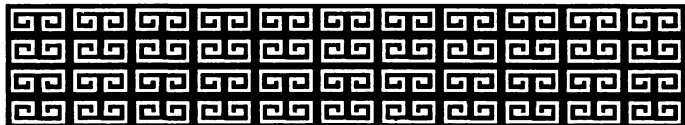
2. Τὰ οὖν ἄλλα πῶς; Ἡ οὐχ ὅλον ἕκαστον, μέρος δὲ καὶ κατεχόμενον μερικῷ τόπῳ. Ἐκεῖνο δὲ ὅλον καὶ οἶον τόπος καὶ οὐδὲν κωλύει· αὐτὸ γὰρ τὸ πᾶν. Πῶς οὖν ἄνθρωποι; Ἡ, ὅσον παρὰ τοῦ παντός, μέρος, ὅσον δ' αὐτοί, οἰκειὸν ὅλον. Εἰ οὖν πανταχοῦ οὐ ἂν ἦ ἔχει αὐτήν, τί δεῖ περιέναι; Ἡ ὅτι μὴ μόνον ἐκεῖ. Εἰ δὲ ἡ δύναμις αὐτῆς περὶ τὸ μέσον, καὶ ταύτη ἂν κύκλῳ· μέσον δὲ οὐχ ὡσαύτως σώματος καὶ φύσεως ψυχῆς ληπτέον, ἀλλ' ἐκεῖ μὲν μέσον, ἀφ' οὗ ἡ ἄλλη, τοπικῶς δὲ σώματος. Ἀνάλογον οὖν δεῖ τὸ μέσον· ὡς γὰρ ἐκεῖ, οὕτω καὶ ἐνταῦθα μέσον δεῖ εἶναι, ὃ μόνως ἐστὶ μέσον σώματος καὶ σφαιρικοῦ· ὡς γὰρ ἐκεῖνο περὶ αὐτό, οὕτω καὶ τοῦτο. Εἰ δὴ ψυχῆς ἐστὶ, περιδέουσα τὸν θεὸν ἀμφαγαπάσεται καὶ περὶ αὐτὸν ὡς οἶόν τε αὐτὴ ἔχει· ἐξήρηται γὰρ αὐτοῦ πάντα. Ἐπεὶ οὖν οὐκ ἐστὶ πρὸς αὐτόν, περὶ αὐτόν. Πῶς οὖν οὐ πᾶσαι οὕτως; Ἡ ἐκάστη ὅπου ἐστὶν οὕτως. Διὰ τί οὖν οὐ καὶ τὰ σώματα ἡμῶν οὕτως; Ὅτι τὸ εὐθύπορον προσήρηται καὶ πρὸς ἄλλα αἰ ὄρμαι καὶ τὸ σφαιροειδὲς ἡμῶν οὐκ εὐτροχόν· γεγηρὸν γάρ· ἐκεῖ δὲ συνέπεται λεπτὸν καὶ εὐκίνητον· διὰ τί γὰρ ἂν καὶ σταίη

ἡντινοῦν κίνησιν τῆς ψυχῆς κινουμένης; Ἴσως δὲ καὶ παρ' ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ περὶ τὴν ψυχὴν τοῦτο ποιεῖ. Εἰ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς ἐν πᾶσι, τὴν συνεῖναι βουλομένην ψυχὴν περὶ αὐτὸν δεῖ γίγνεσθαι· οὐ γὰρ πη. Καὶ Πλάτων δὲ τοῖς ἄστροις οὐ μόνον τὴν μετὰ τοῦ ὄλου σφαιρικὴν κίνησιν, ἀλλὰ καὶ ἐκάστῳ δίδωσι τὴν περὶ τὸ κέντρον αὐτῶν· ἕκαστον γάρ, οὐ ἔστι, περιειληφὸς τὸν θεὸν ἀγάλλεται οὐ λογισμῶ ἀλλὰ φυσικαῖς ἀνάγκαις.

3. Ἔστω δὲ καὶ ὧδε· τῆς ψυχῆς ἡ μὲν τις δύναμις ἡ ἐσχάτη ἀπὸ γῆς ἀρξαμένη καὶ δι' ὄλου διαπλεκείσα ἔστιν, ἡ δὲ αἰσθάνεσθαι πεφυκυῖα καὶ ἡ λόγον δοξαστικὸν δεχομένη πρὸς τὸ ἄνω ἐν ταῖς σφαίραις ἑαυτὴν ἔχει ἐποχουμένη καὶ τῇ προτέρα καὶ δύναμιν διδοῦσα παρ' αὐτῆς εἰς τὸ ποιεῖν ζωτικωτέραν. Κινεῖται οὖν ὑπ' αὐτῆς κύκλῳ περιεχούσης καὶ ἐφιδρουμένης παντὶ ὅσον αὐτῆς εἰς τὰς σφαίρας ἀνέδραμε. Κύκλῳ οὖν ἐκείνης περιεχούσης συννεύουσα ἐπιστρέφεται πρὸς αὐτήν, ἡ δὲ ἐπιστροφή αὐτῆς περιάγει τὸ σῶμα, ἐν ᾧ ἐμπέπλεκται. Ἐκάστου γὰρ μορίου κἂν ὀπωσοῦν κινήδεντος ἐν σφαίρα, εἰ μόνον κινοῖτο, ἔσεισεν ἐν ᾧ ἔστι καὶ τῇ σφαίρα κίνησις γίνεται. Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ἡμετέρων τῆς ψυχῆς ἄλλως κινουμένης, οἶον ἐν χαραῖς καὶ τῷ φανέντι ἀγαθῷ, τοῦ σώματος ἡ κίνησις καὶ τοπικὴ γίνεται. Ἐκεῖ δὴ ἐν ἀγαθῷ γινομένη ψυχὴ καὶ αἰσθητικωτέρα γενομένη κινεῖται πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ σείει ὡς πέφυκεν ἐκεῖ τοπικῶς τὸ σῶμα.

“Ἡ τε αἰσθητικὴ ἀπὸ τοῦ ἄνω αὖ καὶ αὐτὴ τὸ ἀγαθὸν λαβοῦσα καὶ τὰ αὐτῆς ἡσθεῖσα διώκουσα αὐτὸ ὃν πανταχοῦ πρὸς τὸ πανταχοῦ συμφέρεται. Ὁ δὲ νοῦς οὕτω κινεῖται· ἔστηκε γὰρ καὶ κινεῖται· περὶ αὐτὸν γάρ. Οὕτως οὖν καὶ τὸ πᾶν τῷ κύκλῳ κινεῖται ἅμα καὶ ἔστηκεν.





II. 3. ПЕРІ ТОУ ЕІ ПОІЕІ ТА АСТРА

О ТОМ, ЧТО ДЕЛАЮТ ЗВЕЗДЫ (52)

Краткое введение

В этом очень позднем трактате (№ 52 в Порфириевой хронологии) получают развитие уже выдвигавшиеся ранее в трактате *О судьбе* (III. 1: № 3 в Порфириевой хронологии) возражения против некоторых астрологических идей. Плотин не отрицает того, что звезды предсказывают, и даже того, что их воздействия могут в определенных пределах повлиять на нашу судьбу и физическую конституцию. Но он в корне не согласен с вытекающими из учения астрологов положений о том, что: 1) звезды могут быть злыми и являться причиной зла для нас; 2) звезды изменчивы, а их настроения и деяния зависят от их видимости и местоположения — взгляд, который Плотин изобличает и как антинаучный, не соответ-

ствующий данным современной ему астрономии, и как ошибочный с точки зрения платонической астральной теологии; 3) приписывая действиям звезд независимость и изменчивость, астрологи тем самым сводят Вселенную к необузданному хаосу, а не рассматривают ее как единый живой организм, в котором движение звезд — так же, как и другие части — служат образцом разумного управления Мировой души; 4) они придают слишком большое значение влиянию звезд на наше телосложение и судьбу, в то время как эта причина является лишь одной из многих, и притом далеко не самой важной. Далее Плотин, как и в других трактатах (особенно в I. 1, написанным непосредственно за этим), утверждает, что наша высшая природа трансцендентна этому зримому космосу и присущей ему детерминации.

Синопсис

Детальное опровержение астрологических теорий посредством научных аргументов и здравого смысла (гл. 1–6). Объяснение того, как звезды могут предугадывать будущее, исходя из органического единства Вселенной (гл. 7–8). Высшее и низшее в нас (гл. 9). Наша истинная природа и та скромная роль, какую звезды играют в нашем устройении и

судьбе (гл. 10–15). Как Душа управляет всем и каковы причины зол, существующих во Вселенной (гл. 16–18).

1. Движение звезд указывает на то, что с каждым будет, но не оно само все творит, как это предполагает большинство — об этом уже было сказано,¹ и тогда тому были представлены некоторые доказательства; теперь же должно сказать об этом точнее и подробней, ибо немаловажно решить — обстоит ли дело так или иначе. Говорят, что движущиеся планеты производят не только бедность и богатство, здоровье и болезни, но также позорное и прекрасное, и, что самое важное, пороки, добродетели и последующие из них действия, в каждом конкретном случае и при конкретных обстоятельствах; [дело представляется ими так,] как если бы планеты гневались на людей за то, что они сами уготовали им совершить, а не за то, что те сами поступают несправедливо; [с их слов] и так называемые блага они дают не будучи расположены к берущим [эти блага людям], но будучи хорошо или плохо расположены в зависимости от места на орбите: [им представляется], что они [т. е. звезды] находятся в одном расположении духа, будучи в зените, в другом — склоняясь [к горизонту];² и вот что самое важное: говоря, что одни из планет злы, а другие — благи, говорится

также, что планеты, называемые злыми, дают блага, а благие [звезды] становятся дурными; и еще, они говорят, что планеты, видя друг друга, производят одно, а не видя — другое, как если бы в акте существования осуществлялись не они сами, но иное, когда они видят одно, и иное, когда они видят другое; [эти люди представляют,] что планета блага, когда видит определенную планету, но переменяется, увидев другую; [говорится также] и что видит она по-разному, в зависимости от того, видит ли она [ту или иную планету] в той или иной фигуре [т. е. в знаке Зодиака]; и что, опять же, слияние всех планет есть иное: как смесь из различных жидкостей отличается от своих ингредиентов. Таковы их мнения, есть и другие такие же; теперь следует нам рассмотреть и обсудить их высказывания о каждом в отдельности. Это было бы неплохим началом.

2. Дóлжно полагать эти движущиеся тела одушевленными или неодушевленными? Если мы утверждаем, что они неодушевлены, то они не могут быть ничем, кроме теплого и холодного (если мы в самом деле допустим, что некоторые из звезд холодны); однако, вполне возможно, что звезды определяют судьбу наших тел, поскольку присутствует телесное движение от них к нам; но перемены, которое оно производит в [наших] телах, невелики, поскольку

истечение у каждой из звезд одно и то же, и все они смешиваются в одно на Земле, так что все различия оказываются лишь пространственными: находимся ли мы ближе или дальше от них; и влияние холода звезд определяется точно так же. Но тогда каким образом одних звезды делают неучами, а других — мудрецами, одних — риторамии, а других — грамматиками, третьих же — кифаристами и людьми прочих искусств, да еще к тому же богатыми или бедными? И как они производят всё то, что не имеет причиной возникновения [определенного] смещения тел? Как они дадут человеку, скажем, брата или отца, сына или жену, как сделают его удачливым в определенный момент, чтобы ему стать стратегом или царем? Если же звезды одушевлены и творят по свободному выбору, то что должны претерпеть от нас эти божественные существа, обитающие в божественном месте, чтобы умышленно причинить нам вред? Они ведь не имеют того, что делает людей злыми, вообще — ни блага, ни зла не приходит к ним от того, что мы переживаем счастье или несчастье.

3. Однако, они делают это не добровольно, но принужденные местом и фигурой [т. е. знаком Зодиака, в котором они оказываются]. А если они принуждены, то, очевидно, они должны делать одно и то же, когда попадают в одни и те же места и составляют

одну и ту же фигуру. Итак, в чем же различие того, что претерпевает планета, проходя тот или иной сектор зодиакального круга? Ведь она находится даже не в самом Зодиаке, но далеко внизу, и где бы она ни была, она находится все равно в небе. Смешно для планеты становиться иной и производить иное в зависимости от каждого [зодиакального] знака, который она проходит; смешно становиться иной в зависимости от того, восходит ли она, находится в зените или склоняется [к горизонту]. Находясь в зените, она, конечно, не наслаждается, а склоняясь, не печалится и не впадает в апатию; восходя, планета не становится гневной, а склоняясь — кроткой, [ведь они сами говорят, что] одна из них даже лучше в склонении. Ведь каждая планета всегда находится в зените для одних, и в то же время склоняется в отношении других, и когда она склоняется для первых, она находится в зените для вторых; в самом деле, невозможно ей в одно и то же время и печалиться и радоваться, и гневаться и быть кроткой. Разве это не совершенное безумие говорить, что одни из планет радуются, склоняясь, а другие — восходя? Если это принять, получится, опять же, что они одновременно и радуются, и печалются. И потом, почему их печаль будет вредить нам? Вообще, нельзя допустить, что они [т. е. звезды] в одних обстоятельствах печалются, а в других радуются; нет, они всегда ми-

лостивы, наслаждаясь благами, которые они имеют в том, что видят. Каждая имеет свою жизнь, и благо каждой — в ее деятельности, отнюдь на нас не направленной. Ведь не основным, но случайным является воздействие на нас живых существ, не имеющих с нами ничего общего; если здесь дело обстоит так же, как с птицами, чьи действия, будучи [для нас] знаками, есть [для самих птиц] нечто случайное, то их действия, таким образом, на нас не направлены.

4. И также неразумно полагать, что одна планета радуется, наблюдая другую, другая же, наоборот, печалится; [а если это так, то] какая же может быть между ними вражда и из-за чего? Почему планета должна производить различное в зависимости от того, видит ли она другую треугольно или в противостоянии, или четырехугольно?³ Почему одна планета видит другую только в одной особой фигуре, и совсем не видит ее, когда она в следующем знаке [Зодиака] и еще ближе? Вообще, как планеты будут производить то, о чем говорится как о сотворенном ими? Каким образом каждая из них будет совершать что-то по отдельности, и как затем они все вместе будут совершать то, что отлично от всего, производимого ими по отдельности? Дело, конечно, не обстоит так, что они сначала устраивают собрание, а потом приводят в исполнение решение собрания

о нас, причем каждая уделяет что-то от себя; дело не обстоит и так, что одна насильственно препятствует даянию другой, а вторая, будучи принуждена к этому, уступает первой поле деятельности. Предполагать, что одна планета радуется, находясь в области другой, а другая чувствует противоположное, находясь в области первой, разве не то же самое, что сказать, что двое любят друг друга, а затем присовокупить, что один любит, а другой ненавидит?

5. Они [т. е. астрологи] говорят, что [если] одна из планет [по природе своей] холодна, и, значит, когда она далека от нас, она для нас лучше, полагая, что ее вредоносность для нас состоит в ее холоде; однако, она должна быть благой для нас и когда она находится в противоположном знаке; кроме того, они скажут, что когда холодная планета противоположна горячей, то они обе опасны, однако должно [, напротив,] происходить смешение [их качеств]; они говорят, что одна планета радуется днем и становится благой, когда нагревается, другая же, будучи огненной, радуется ночью, как если бы у звезд не всегда был день, т. е. свет; словно бы вторая звезда могла быть захвачена ночью, будучи намного выше тени от Земли. Если они полагают, что Луна, когда она полная, блага, соединяясь с какой-либо планетой, будучи же полностью скрытой — зла, то они пола-

гают это в полную противоположность истине, если вообще возможно [судить о таких вещах]. Ибо, когда она полная по отношению к нам, то для звезды, находящейся выше, Луна, пожалуй, в другой полусфере будет темной, а скрываясь от нас, она будет полной света для этой же планеты; так что она должна делать противоположное, когда она скрыта для нас, поскольку в этот момент она взирает на планету вместе со всем своим светом. Для самой Луны, находящейся в таком положении, пожалуй, не будет никакой разницы, поскольку она всегда освещена с одной стороны, но, как они говорят, вероятно, эта разница будет [ощутима] для нагретой планеты. А планета бывает нагрета, когда Луна темна для нас; она блага для другой планеты в своей темной фазе, ибо в этот момент для нее она полная. Тогда разве это не есть знаки, происходящие из соответствия [различных сфер] ?⁴<...>

6. Разве не совершенная бессмыслица, называя одну планету Аресом [Марсом], а другую Афродитой [Венерой], утверждать, что находясь в определенном положении, они производят прелюбодеяния? Словно бы благодаря людской порочности они удовлетворялись друг другом! Как можно утверждать, что глядя друг на друга в определенном аспекте, они получают удовольствие, но при этом для них нет

границы?⁵ Что же тогда у планет за жизнь, если бесчисленное количество живых существ рождаются и существуют, они же постоянно делают что-то для каждого: наделяют их славой, делают их богатыми, бедными, распушенными, приводя все деятельности отдельных живых существ к завершению? И как они могут делать столько? Полагают, что планеты ожидают решающего влияния знаков Зодиака и только тогда действуют, и согласно числу ступеней восхождения каждой планеты насчитывается и число лет ее влияния, и они подсчитывают, так сказать, на пальцах то время, в течение которого планеты будут действовать, чтобы не было у них возможности действовать прежде назначенного времени — [так говорят они], чтобы упразднить единое господствующее [начало] управления космосом и отдать все [на откуп] планетам, как если бы не было единого руководителя, как если бы Вселенная отделилась от того [начала], от которого зависят все вещи, и которое дает каждому в соответствии с его природой осуществлять свойственное ему и производить ему положенное, согласовывая свою деятельность опять-таки с ним — таковы слова человека, желающего разрушить единство космоса и не знающего его природы; природы космоса, которая имеет свое начало и первопричину, простирающуюся на всё.

7. Даже если эти планеты обозначают грядущее (а мы говорим, что и многие другие вещи указывают на будущее), то разве они могут творить [будущее]? И каков будет порядок [такого творения]? Ведь не существовало бы обозначения [как такового], если бы каждая вещь не возникала в определенном порядке. Предположим, что звезды подобны выведенным на небе буквам или что они, будучи написаны раз и навсегда, движутся по мере исполнения своих задач, становясь иными; предположим, что благодаря этому они суть знаки [и что-то обозначают], ибо поскольку в едином живом существе присутствует единое начало, постольку благодаря изучению одной части живого существа мы можем кое-что узнать и о другой. Ибо можно узнать и нрав человека, и грозящие ему опасности, и спасительные для него пути — смотря ему в глаза или [внимательно] рассмотрев [какую-нибудь] другую часть его тела. Да, планеты суть части, как и мы; следовательно, мы можем познать одно, исходя из другого. Все вещи наполнены знаками,⁶ знающий из иного иное — мудрец. Много из того, что познается таким образом, уже вошло в привычку и используется всеми. Что же это за единый порядок? Если он действительно един, то разумно и гадание по птицам и по другим животным, с помощью которого предсказываются отдельные события. В самом деле, все вещи должны быть свя-

заны друг с другом, и не только в том единстве, которое присутствует в каждой из частей и которое удачно называют «единым дыханием»,⁷ но более и прежде — в единстве Всего; одно начало производит едино-многое живое существо, из всего — одно;⁸ и как в каждом единичном живом существе каждая часть выполняет свою работу, так и каждое [живое существо] во Вселенной выполняет свое дело, большее, однако, чем у частей тела настолько, насколько части Вселенной суть не только части, но сами целые [живые существа], и [в этом смысле] более важны, чем части других живых существ. Каждая вещь исходит из [какого-то] одного [начала] и делает [именно] свое дело, но все вещи содействуют друг другу, ибо они не отсечены от Целого: они воздействуют на других и от других претерпевают — одно сближается с другим, получая от этого радость или печаль. Вещи будут исходить не необдуманно и не наудачу, но сначала что-то одно, а за ним другое согласно природе.

8. Тогда душа, устремленная исполнять свое дело, занимая, условно говоря, место логоса, творит всё, и при этом она может либо идти прямым путем,⁹ либо заблуждаться: справедливое возмездие настигает всё совершённое во Вселенной, иначе она бы разрушилась.¹⁰ Но Вселенная пребывает всегда,

поскольку [мировое] целое правится порядком и силой Властвующего; звезды содействуют в этом, ибо суть немалые части Вселенной, а потому они столь блистательны и пригодны для означения. Поскольку же они означивают всё происходящее в чувственном, то собственно творят они другое — то очевидное, что они производят. Мы же совершаем работу Души согласно с природой, пока не впадаем во множественность Вселенной. Оступившись же, мы получаем и возмездие в виде самого падения [во множественность] и последующего существования в худшей доле. Богатство и бедность возникают благодаря столкновению с вещами внешними. А добродетели и пороки? Добродетели происходят из древнего [изначального] состояния души, а пороки — от ее встречи с внешними вещами. Но об этом уже было сказано в других местах.¹¹

9. Теперь мы должны напомнить о веретене, которое, согласно древним, вращали Мойры; для Платона веретено есть движимое и неподвижное в круговращении [неба];¹² и Мойры, и Ананке — их мать, вращают веретено и прядут [нить судьбы] при рождении каждого [живого существа, таким образом, что] благодаря необходимости имеющее возникнуть приходит к [своему] рождению. В *Тимее*¹³ Бог, который творит [т. е. Демиург], производит «начало

души», а движущиеся боги дают «ужасные и необходимые страсти», «гнев» и желания, «наслаждения» и «печали» и «иной вид души», от которого эти страсти. Таковы логосы, связывающие нас со звездами, от которых мы получаем души, и которые подчиняют нас необходимости, когда мы приходим сюда. Мы получаем от них и характер, и деятельности, согласные с этим характером, и страсти, возникающие из состояний страстной части души. Что же тогда останется «нам»? Возможно, «мы» есть по истине то, чему природа дала властвовать над страстями.¹⁴ Да ведь и Бог в средоточье всех тех зол, которые мы принимаем через тело, дал нам добродетель, «не имеющую [на земле] господина».¹⁵ Ибо мы не нуждаемся в добродетели, когда пребываем в безмолвии, но [весьма нуждаемся в ней,] когда нам грозит опасность впасть в пороки, если она отсутствует. Поэтому и «должно бежать отсюда»¹⁶ и «отделять»¹⁷ себя от того, что к нам было присоединено, и не быть уже составленной вещью, одушевленным телом, в котором господствует природа именно тела, имеющая в себе лишь след души, поскольку общая жизнь принадлежит телу, ибо телесно всё относящееся к этой общей жизни. Движение же другой души, той, что вне тела, есть восхождение к горнему, прекрасному и божественному, над чем никто не властвует, но или пользуется им, чтобы самому быть божественным

и жить, отрешаясь [от дольного], или лишается этой высшей души и живет жизнью, полученной по жребию [и подчиненной судьбе]; тогда звезды не только являют ему знаменья [будущего], но он и сам становится наподобие части и следует целому, частью которого является. Ибо каждый человек двойственен: с одной стороны — он есть нечто составленное из двух, с другой стороны — он есть то в нем, что есть он сам. И весь космос есть, с одной стороны, состоящее из тела и некой души, связанной с телом, с другой же стороны, он есть Душа всего, которая не находится в теле, но светит внутри своего следа, оставленного ею в [той низшей] душе, которая [находится] в теле; и Солнце, и другие небесные тела таким же образом двойственны: они не дают ничего дурного той другой, чистой Душе, но [производят только] то, что приходит от них во Вселенную, в той мере, в какой они являются частью всего и одушевленным телом, то, что приходит от их тела, дающего часть иной части, в то время как стремление [каждой] звезды и Душа, сущностно существующая [в звездах], обращены к Лучшему. Все остальное следует Лучшему, даже не Ему, а тому, что вокруг Него; так же как из огня простирается теплота на [мировое] целое, так, возможно, что-то простирается от души звезды к той Душе, которая ей сродственна; несчастья же происходят из-за смешения. Ибо, в самом деле,

природа этого Всего «смешана»,¹⁸ и если кто-то отделит от Вселенной отделимую душу, то оставшееся не будет бóльшим. Ведь космос есть бог, только если отделимая душа ему сочисляется, в остальном же, как говорит Платон, он есть «великий демон»,¹⁹ и то, что случается в нем — демоническое.

10. Если это так, то теперь следует усвоить звездам силу означающую, творящую же силу не совершенно дóлжно усвоить им, не всецело их природе, но насколько претерпевания [свойства], имеющие источником Вселенную, принадлежат тому, что не имеет их. Дóлжно усвоить [единичной] душе и то, что еще прежде, чем она пришла в становление, она несла нечто низшее, чем она сама. Ибо она, пожалуй, не пришла бы в тело, не будучи уже по большей части страстной. Мы должны усвоить ей также вхождение [в сферу] случая [или судьбы]. Дóлжно признать, что круговращение неба творится при содействии и восполнении его силой Души, которая должна совершить Всё; каждая звезда в этой силе имеет статус части.

11. Дóлжно также рассмотреть и то, что исходящее от звезд не приходит к восприемлющему таким, каким оно было, исходя. Если это, например, огонь, то здешний огонь — смутен [в сравнении с огнем]

звезд; если это любовное расположение, то оно становится бессильным в приемлющем, и, вероятней всего, производит отнюдь не прекрасную дружбу; и дух, когда он воспринимается не в должной мере, чтобы произвести мужество, производит неистовство и отчаяние; и честь в любви [сосредоточена на земле] вокруг красоты, производящей стремление к лишь только кажущемуся прекрасным; и истечение ума [т. е. сообразительность] производит здесь хитрость и злодейство. Ибо хитрость желает здесь быть умом, но не в силах достигнуть этого. Итак, все эти вещи становятся злыми в нас, хотя на небе эти вещи не таковы; так что несмотря на то, что они пришли оттуда, они не те, что там, и не остаются такими же, какими пришли, в силу смешения с телами, материей и друг с другом.

12. Значит, всё то, что приходит оттуда, смешивается здесь в одно, и каждая из возникающих вещей берет нечто из этой смеси, так что уже сущее становится обладающим определенным качеством. Энергия звезд не производит коня, но что-то дает коню: ведь конь происходит от коня и человек от человека; Солнце содействует созданию,²⁰ но человек происходит из логоса человека, внешнее же воздействие каким-то образом вредит [т. е. мешает] или помогает: ибо сын похож на отца, но часто становится

лучше отца, а случается — и хуже. Энергия звезд не противостоит подлежащему; однако когда обретает силу материя, а не природа, тогда в результате повреждения эйдоса вещь не достигает совершенства.

Сторона Луны, не освещенная относительно Земли, не приносит вреда тому, что выше нее. Но поскольку то, что выше нее, не оказывает помощи в силу большей удаленности, то кажется, что такое положение дел плохо; когда же Луна полная, этого [ее воздействия] достаточно для того, что ниже ее, даже если внешние звезды отдалены. Но когда Луна не освещена со стороны Огненной звезды, то к нам она кажется благорасположенной, ибо сила этой звезды более огненна, чем это нужно для нее самой [?]. Тела одушевленных, пришедшие оттуда [из более высоких сфер], отличаются друг от друга бóльшим или меньшим жаром, холодных же нет ни одного. Об этом свидетельствует их место. Та планета, которую называют Зевсом,²¹ — благорастворена огнем. Таким же образом дело обстоит и с Эос [Утренней звездой]; благодаря этому их рассматривают как равнодействующие [тела], но они различно расположены относительно звезды, называемой или Огненной из-за ее состава, или Кроносом из-за ее удаленности; Гермес, безразличный ко всем планетам, как кажется, всем планетам подобен. Все они

содействуют [мировому] целому и, следовательно, относятся друг к другу таким образом, чтобы именно содействовать Целому: как отдельные части видимого живого существа. Они существуют по-преимуществу для этого Целого, как, скажем, и желчь служит целому, находясь в определенном отношении к ближайшей с ней частью, ибо должно ей и гнев возбуждать, и не позволять, чтобы всё [живое существо] или ближайшая к ней часть вели себя необузданно. И во всецелом [космосе] есть необходимость в чем-то подобном желчи, и в чем-то другом, чтобы возникала сладость; [например,] некоторые части Вселенной есть ее глаза; все они симпатически едины, благодаря неразумному в них. Таким вот образом [космос] есть единая и единственная мелодия.

13. Итак, поскольку одни явления происходят из-за движения звезд, другие же — нет, нам должно остановиться, рассудить и сказать: откуда вообще особенное [т. е. каждая отдельная вещь] возникает в Целом. Для начала скажем, что Душа управляет Всем согласно логосу²² (как и в каждом единичном живом существе есть начало, от которого происходят отдельные части живого существа и их порядок в отношении к целому); полностью логос присутствует только в целом, в частях же — пропорционально бытию каждой из них. А то, что приходит извне [каж-

дой отдельной вещи], иногда противоположно желанию природы, а иногда приемлемо; но все это встроено в Целое, поскольку все вещи суть части [мирового] целого; все они принимают природу, которую имеют, и равным образом восполняют жизнь Вселенной — каждая благодаря собственному порыву. Неодушевленные вещи во Вселенной суть инструменты [óрганы], их, так сказать, толкает к действию что-то извне. Что же касается вещей одушевленных, то одни обладают неопределенным движением, как кони, впряженные в колесницу, пока возничий не определит их путь, «направляя ударами».²³ Природа разумного живого существа имеет [подобного] возницу в самой себе: имея опытного возничего, она движется прямо, если же нет, то как получится. Но и одушевленные, и неодушевленные [вещи и существа] суть внутри Всего и восполняют Целое; более значимые части, обладающие бóльшим достоинством, производят многое и великое, они восполняют жизнь [мирового] целого более творчески, чем пассивно; другие же остаются пассивными, имея меньшую силу действовать; остальные — между первыми и вторыми: и претерпевают от других вещей, и сами делают многое; во многих вещах присутствует их начало деятельности и творчества. Вселенная становится всесовершенной жизнью, когда лучшие делают лучшее согласно лучшему в каждом,

когда каждая вещь подчиняет свое лучшее руководящему [принципу], как воины подчинены стратегу; тогда говорят, что они «следуют Зевсу»²⁴ в его продвижении к природе Ума. Те части, что были оснащены худшей природой — вторые во Всем, как и в нас есть вторая часть души; остальные также подобны частям в нас, ведь и в нас не все [части] равночестны. Итак, все живые существа существуют согласно целому логосу Вселенной: и те, что в небе, и иные — все, что сотворены частями Целого; но никакая из частей, даже весьма большая, не может изменить ни логосы, ни то, что возникло согласно им. Отдельно взятая часть Вселенной способна совершить изменения в ту или иную сторону — в лучшую или в худшую, но не может лишиться какую-либо вещь ее природы. Она делает вещь хуже или производя телесное бессилие, или став причиной случайного зла в симпатической [телу] душе, ниспавшей из-за этой своей симпатии в низший мир, или, если тело плохо сложено, то оно может препятствовать совершению деятельности души, осуществляющейся через тело и имеющей его же своим предметом, как ненастроенность лиры мешает сделать ее звуки совершенными.²⁵

14. А как относительно бедности и богатства, славы и власти? Если люди получают богатство от

отцов, то звезды [просто] указывают на богатого, равно как они всего лишь оповещают [других людей] о рождении благородного человека в известном роду и от благородных родителей. Если же богатство приходит вследствие мужества, если содействующим [его приобретению] оказывается тело, то влияющее на силу тела будет способствовать богатству: это, прежде всего, родители, затем, если что-то зависит от места, небеса и земля. Но если добродетель не зависит от тела, то ей одной должно быть дано наибольшее; она восполняется всем тем, что приходит от награждающих за нее. Если дающие благи, то причина [их даров] должна быть вновь отнесена к самой добродетели, если же они были злы, но справедливы в даяниях, то это случилось благодаря деятельности наилучшего в них. Если же порочный человек становится богатым, то его богатство принадлежит его предшествующей порочности, что бы ни было ее причиной, причем давший богатство [человеку порочному] также несет ответственность [за то зло, которое из этого последует]. Если богатство нажито тяжелым трудом, например, земледелием, то причина в земледельце, которому содействовало окружающее; если же кто-то нашел сокровище, то мы должны сказать, что ему содействовало что-то во Вселенной, а если так, то это было обозначено [звездами]. Ибо все без исключения вещи обозначают

друг друга. Если же кто-то лишается своего богатства, то в том случае, если у него его отняли, ответственен отнявший, и начало [такой деятельности] в отнявшем; если кто-то лишился богатства в море, то ответственны обстоятельства. А что касается славы, то она или справедлива, или нет. Если она справедлива, то ее стяжают деяния и наилучшее в тех, кто ею прославлен, если же она несправедлива, то существует благодаря несправедливости ценящих ее. И относительно власти [истинно] точно такое же рассуждение: она дается или соответственно заслугам, или нет: в одном случае ею наделяется лучший из избранных, в другом человек сам добывается ее при поддержке других или иным каким-нибудь путем. Что касается браков, то их причина или свободный выбор, или совпадение обстоятельств и случайного влияния Целого. А рождение детей следует за браком, и ребенок, если ничто не мешает, формируется согласно [своему] логосу, или же он находится в худшем состоянии, когда обнаруживается внутреннее препятствие от самой ли роженицы или в силу того, что обстоятельства складываются не гармонически в отношении именно этой беременности.

15. Платон, дав душам прежде вращения веретена [Мойр] жребии и свободный выбор,²⁶ затем дает им существ веретена в качестве помощников, чтобы

они вместе с душами привели в исполнение то, что избрали души, поскольку и даймон-хранитель является помощником в осуществлении их выбора. Но что это за жребии? Вселенная в этот момент находится именно в таком состоянии, что души сходят в тела, именно в это определенное тело, рождающееся от определенных родителей, в таком именно месте, и вообще в том, что мы называем [определенными] внешними обстоятельствами. Все эти возникшие формы единства были, так сказать, [неразрывно] сплетены вместе, как в случае отдельных вещей, так и в случае Целого, что обозначается одной из так называемых Мойр: Лахесис возвещает жребии. Совершенно необходимо должна быть и Атропос, которая вносила бы соответствующие обстоятельства.²⁷ Рождение одних людей принадлежит силам Целого или внешним обстоятельствам, они подобны замороженным и сами по себе есть либо что-то небольшое, либо [вообще] ничто; другие, властвуя над этими силами и внешними обстоятельствами, поднимаясь над ними, так сказать, головами,²⁸ поднимаются к лучшему по ту сторону души, и тем самым сохраняют лучшее и древнее душевной сущности. Ибо не должно полагать, что душа такова, что испытывает влияние извне, что она одна из всех не имеет собственной природы; но должно полагать, что душа много раньше, чем все остальное, т. к. имеет значе-

ние логоса, имеет много собственных сил для деятельности, согласной своей природе. Как может душа, будучи сущностью, не обладать ни делами, ни тем, что ведет к Благу? Итак, составленное бытие есть результат составленности его природы, оно обладает своей составленностью как своим определенным качеством и имеет такие же энергии. Если же некая душа отрешается, то имеет отрешенной и собственную деятельность, она уже не полагает телесные страсти своими, поскольку видит, что тело — одно, а душа — другое.

16. Но что является смешанным и что несмешанным, что отделимым и что неотделимым, когда душа в теле, вообще, что есть живое существо — это должно рассмотреть позднее, взяв иное начало, ибо не все относительно этого имеют одно и то же мнение. Теперь же продолжим уже начатый разговор о том, что «Душа управляет Всем согласно логосу».²⁹ Производит ли Душа, так сказать, по прямой, одну вещь за другой: сначала человека, потом коня, затем другое живое существо и даже диких зверей; сперва огонь и землю, потом, видя их встречающимися, губящими друг друга или помогающими друг другу, является ли Душа видящей только сплетение их и непрерывную последовательность следствий, ничего со своей стороны не добавляя к последова-

нию одного за другим, но только вновь и вновь определяя рождение живых существ из их начал и предоставляя их переживаниям, полученным из их взаимодействия? Или мы полагаем, что Душа есть причина вещей, таким образом возникающих, потому что происшедшие из нее вещи следуют в порядке произведения? Включает ли в себя Логос и действия отдельных вещей, и их претерпевания, так что события происходят не беспорядочно и случайно, но по необходимости? Существуют ли логосы, определяющие эту необходимость? Существуют, но не как логосы-действия, а как логосы-знания или, лучше сказать, как Душа, содержащая породительные логосы, знает следствия, происходящие в результате всех ее действий; ибо если совпадают тождественные вещи, возникают тождественные обстоятельства, а значит, следует, чтобы возникал и тождественный результат. Душа воспринимает или предвидит эти предшествующие обстоятельства, и принимает в расчет то, что из них последует, сплетая цепь следствий, соединяя предшествующее и последующее в совершенное соединение, и, опять, исходя из наличного, возвращаясь к первым началам; потому, возможно, следующее в [этой онтологической] последовательности всегда хуже предыдущего. Например, люди в древности были совсем не такими же, как теперь, поскольку благодаря боль-

шому промежутку времени и постоянному давлению необходимости их логосы поддались влиянию материи. Душа же, видя всегда непрерывную последовательность различных событий, следует тому, что происходит из ее действий, принимая соответственный им образ жизни; она не освобождена от попечения о своих делах, и не полагает конца своим свершениям, раз и навсегда приведя себя в благостное состояние, чтобы оставаться в нем вечно: она, как земледелец, который всегда, посеяв или посадив, приводит в порядок то, что испортили дождливые зимы или затяжные морозы, ветры и бури. Но если [относительно Души] это нелепо, то должно сказать и что-то другое, то, что уже известно: или, может быть, гибель и дела зла уже присутствуют в Логосе? Если допустить это, тогда мы будем утверждать, что логосы — причина злодеяний, хотя в искусствах [ремеслах] и их логосах нет никакого греха, ничего противного искусству, хотя от деятельности искусств не исходит никакой пагубы.³⁰ Но здесь кто-нибудь может сказать, что нет ничего противного природе и нет никакого зла для Целого; однако он, пожалуй, все равно согласится, что есть то, что хуже, и то, что лучше. Тогда, если Целому содействует и худшее, то разве всё не должно быть хорошо? — Противоположные силы также содействуют совершенству мирового порядка, без них нет и космоса; не иначе дело

обстоит и с каждым из живых существ. Логос принуждает лучшее существовать и оформляет его, а то, что не является таковым, находится в логосах в возможности, в становящемся же оно есть в действительности; тогда Душа более не нуждается в том, чтобы творить или приводить в движение материальные логосы, сотрясая их логосами предшествующими, делая происшедшее от этого худшим; хотя властвует она над худшими ничуть не менее, чем над лучшими. Так что существует [космическое] единое, составленное из всех тех вещей, которые существуют различно каждым из двух способов, из вещей, которые еще иначе [неким третьим способом] существуют в логосах.

17. Есть ли те логосы, что в Душе, мысли? Но тогда как они [логосы] будут творить вещи согласно мыслям? Поскольку творит тот логос, что в материи, и то природное, что он производит, не есть ни мышление, ни нечто видимое, но некая сила, изменяющая материю, сила, которая не знает, но только действует, подобно очертанию или фигуре на воде, то это [творящее] есть нечто отличное от так называемых растительной и производительной сил, но то, что обуславливает их творчество. Если это так, то руководящий принцип Души нацелен на то, чтобы направлять душу производительную и суще-

ствующую в материи. Но будет ли [творящая материальные вещи] душа направляться в результате размышления? Если допустить это, то она сначала обратится или на иное, или на то, что находится в ней самой. Но когда душа обращается к тому, что в ней, ей нет нужды в размышлениях: ибо то, что изменяет, не рассуждает, но то, что обладает в душе логосами, то и наиболее сильное и способное творить. Тогда оно творит согласно эйдосам. Оно должно дать то, что приняло от Ума. Ум [сразу же и предвечно] дает нечто Душе всего, эта Душа (та, что следует сразу после Ума) дает [в свою очередь] из себя той душе, которая следует после нее, освещая ее и придавая ей очертания, [и только] эта последняя уже непосредственно творит, как если бы получила приказ; одни вещи она творит беспрепятственно, в других же, худших, встречает помеху. Поскольку она получает силу творить, то наполняется логосами, но не первоначальными; однако, она не может творить просто в согласии с принятыми логосами, но [в ее творчестве] возникает что-то от нее самой, и это, очевидно, худшее. [Результат ее творчества есть] живое существо, несовершенное и недовольное своей жизнью живое существо, так как оно самое худшее из живых существ, с тяжелым нравом и дикое, созданное из низшей материи, как бы осадок от предшествующих [творений], горь-

кий и приносящий горечь. Таково приношение низшей души Целому.

18. Но разве потому во Вселенной необходимо будет существовать множество зол, что они воспоследовали из предшествующего? Возможно, не будь их, Вселенная была бы несовершенной. Ведь многие из злодеяний, или даже все, приносят Целому какую-то пользу, например, ядовитые змеи, а почему — чаще всего остается скрытым. Даже нравственное зло приносит много полезного и производящего прекрасные вещи, например, всю красоту искусства;³¹ оно побуждает нас к размышлению, не позволяющему спать спокойно. Если же об этом сказано правильно, то должно, чтобы Душа всего созерцала лучшее, постоянно стремясь к умопостигаемой Красоте и к Богу, а когда она наполняется и наполнится Им, так сказать, до самых краев, [тогда уже выступает] последнее и низшее ее выражение, — это и есть тот творящий принцип, который мы обсуждаем. Это — последний творец. Кроме этой части Души, есть и та, что первично наполнилась от Ума; помимо всего остального, есть сам Ум — Демиург, который дает Душе, следующей непосредственно за ним, свои дары, чей след находится в третьем [т. е. в низшей душе]. Справедливо называется этот [видимый] космос образом,³² в котором вечно осуществляется домостроительство; первое и

второе основания его покоятся, находится в покое и третье, но оно вместе с тем и движется случайно и в материи. Пока будут существовать Ум и Душа, [высшие] логосы будут перетекать именно в этот [низший] вид души; так же, как пока будет существовать Солнце, всё будет им освещаться.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: *Enn.* III. 1. 5. 33 ff.

2. Подробное объяснение астрологической доктрины, критикуемой в первых шести главах данного трактата, см.: Bouché-Leclercq A. *L'Astrologie Grecque*; превосходное краткое изложение основных несуразностей этой псевдо-науки см.: A. J. Festugière. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. I. Ch. V. P. 89–101.

3. О различных вариантах «видимости» см.: Bouché-Leclercq. *Op. cit.* P. 165 (summarised in Festugière, p. 100).

4. Возможно, эта фраза, явно не относящаяся к излагавшимся перед ней аргументам, попала сюда случайно из начала гл. 7.

5. Весьма темное место. L. A. Post трактует $\tau\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma$ в сексуальном смысле, т. е. отсутствие границ в данном случае воспринимается как указание на сексуальную близость.

6. Стоическая мысль (см.: Seneca. *Naturales Quaestiones*, II. 32).

7. Мысль о симпатическом единстве Вселенной также характерна для стоиков (Посидоний и др), см.: Диоген Лаэртский, VII. 140.

8. Это платоническая концепция о Вселенной как едином живом существе, получившая развитие у стоиков, играет важную роль в Платиновой мысли. См.: *Enn.* IV. 4. 32 ff.; Платон. *Тимей*, 30 d–31a.

9. См.: Платон. *Федр*, 245 с ff.

10. См.: Платон. *Тимей*, 41 a8.

11. Возможно, отсылка к *Enn.* I. 8. 12. 5–7.

12. См.: Платон. *Государство*, X. 616 c4 ff.

13. См.: Платон. *Тимей*, 69 c5–d3.

14. Ср.: *Enn.* I. 1. 7. 17 ff.

15. См.: Платон. *Государство*, X. 617 e3.

16. См.: Платон. *Теэтет*, 176 a8–b1.

17. См.: Платон. *Федр*, 67 с6.

18. См.: Платон. *Тимей*, 47 e5.

19. Различие между богом и демоном почерпнуто у Платона (*Лир*, 202d5–e1), где Эрос провозглашается демоном, но не богом, однако Платон ни здесь, ни в других местах не пользовался этим разграничением относительно космоса.

20. Ср.: Аристотель. *Физика*, В. 2. 194 b13; *О возникновении и уничтожении*, В. 10.

21. Планеты, упоминаемые здесь и далее Платином: Юпитер, Венера, Марс, Сатурн и Меркурий.

22. См.: Платон. *Федр*, 246 с2.

23. См.: Платон. *Критий*, 109 с1, но Плотин также, по-прежнему, имеет в виду миф из *Федра*.

24. См.: Платон. *Федр*, 246 еб.

25. Относительно сравнения тела с лирой см.: *Епп.* I. 4. 16. 23 ff.

26. См.: Платон. *Государство*, X. 617 d–e.

27. Об аллегорической интерпретации имен Мойр см.: Cognatus. *Theologiae Graecae Compendium*. Ch. 13.

28. См.: Платон. *Федр*, 248 а1–3.

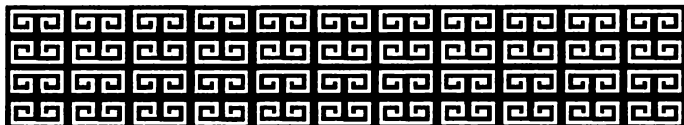
29. См.: здесь, гл.13. 3–4 и *Федр*, 246 с1–2.

30. См.: Платон. *Государство*, I. 342 в3.

31. Возможно, Плотин подразумевает здесь трагическую поэзию? Если это так, тогда приведенный Плотинем аргумент, оправдывающий существование зла, буквально отменяет платоновский запрет изображать в поэзии нравственное зло, высказанный им в *Государстве*, II.

32. См.: Платон. *Тимей*, 92 с7.





ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΠΟΙΕΙ ΤΑ ΑΣΤΡΑ

1. Ὅτι ἡ τῶν ἄστρον φορὰ σημαίνει περὶ ἕκαστον τὰ ἐσόμενα, ἀλλ' οὐκ αὐτὴ πάντα ποιεῖ, ὡς τοῖς πολλοῖς δοξάζεται, εἴρηται μὲν πρότερον ἐν ἄλλοις, καὶ πίστεισ τινὰς παρείχετο ὁ λόγος, λεκτέον δὲ καὶ νῦν ἀκριβέστερον διὰ πλειόνων· οὐ γὰρ μικρὸν τὸ ἢ ὦδε ἢ ὦδε ἔχειν δοξάζειν. Τοὺς δὴ πλανήτας φερομένους ποιεῖν λέγουσιν οὐ μόνον τὰ ἄλλα, πενίας καὶ πλούτους καὶ ὑγείας καὶ νόσους, ἀλλὰ καὶ αἴσχη καὶ κάλλη αὐ, καὶ δὴ τὸ μέγιστον, καὶ κακίας καὶ ἀρετὰς καὶ δὴ καὶ τὰς ἀπὸ τούτων πράξεις καθ' ἕκαστα ἐπὶ καιρῶν ἐκάστων, ὥσπερ θυμουμένους εἰς ἀνθρώπους, ἐφ' οἷς μηδὲν αὐτοὶ οἱ ἀνθρωποὶ ἀδικούσιν οὕτω παρ' αὐτῶν κατεσκευασμένοι, ὡς ἔχουσι· καὶ τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ διδόναι οὐκ ἀγασθέντας τῶν λαμβανόντων, ἀλλ' αὐτοὺς ἢ κακουμένους κατὰ τόπους τῆς φορᾶς ἢ αὐ εὐπαθοῦντας καὶ αὐ ἄλλους αὐτοὺς ταῖς διανοίαις γιγνομένους ὅταν τε ἐπὶ κέντρων ὦσι καὶ ἀποκλίνοντας ἄλλους· τὸ δὲ μέγιστον, τοὺς μὲν κακοὺς αὐτῶν λέγοντες, τοὺς δὲ ἀγαθοὺς εἶναι, ὅμως καὶ τοὺς κακοὺς αὐτῶν λεγομένους ἀγαθὰ διδόναι, τοὺς δ' ἀγαθοὺς φαύλους γίγνεσθαι· ἔτι

δὲ ἀλλήλους ἰδόντας ποιεῖν ἕτερα, μὴ ἰδόντας δὲ ἄλλα, ὥσπερ οὐχ αὐτῶν ὄντας ἀλλὰ ἰδόντας μὲν ἄλλους, μὴ ἰδόντας δὲ ἑτέρους· καὶ τόνδε μὲν ἰδόντα ἀγαθὸν εἶναι, εἰ δ' ἄλλον ἴδοι, ἀλλοιοῦσθαι· καὶ ἄλλως μὲν ὄραν, εἰ κατὰ σχῆμα τόδε ἢ ὄψις, ἄλλως δέ, εἰ κατὰ τόδε· ὁμοῦ τε πάντων τὴν κρᾶσιν ἑτέραν γίνεσθαι, ὥσπερ ἐξ ὑγρῶν διαφόρων τὸ κρᾶμα ἕτερον παρὰ τὰ μεμιγμένα. Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα δοξαζόντων περὶ ἐκάστου λέγειν ἐπισκοπούμενους προσήκει. Ἀρχὴ δ' ἂν εἴη προσήκουσα αὕτη.

2. Πότερα ἔμψυχα νομιστέον ἢ ἄψυχα ταῦτα τὰ φερόμενα; Εἰ μὲν γὰρ ἄψυχα, οὐδὲν ἀλλ' ἢ θερμὰ καὶ ψυχρὰ παρεχόμενα, εἰ δὴ καὶ ψυχρὰ ἄττα τῶν ἄστρον φήσομεν, ἀλλ' οὖν ἐν τῇ τῶν σωματίων ἡμῶν φύσει στήσουσι τὴν δόσιν φορᾶς δηλονότι σωματικῆς εἰς ἡμᾶς γινομένης, ὡς μὴδὲ πολλὴν τὴν παραλλαγὴν τῶν σωματίων γίνεσθαι τῆς τε ἀπορροῆς ἐκάστων τῆς αὐτῆς οὔσης καὶ δὴ ὁμοῦ εἰς ἐν ἐπὶ γῆς μιγνυμένων, ὡς μόνον κατὰ τοὺς τόπους τὰς διαφορὰς γίνεσθαι ἐκ τοῦ ἐγγύθεν καὶ πόρρωθεν, πρὸς τὴν διαφορὰν διδόντος καὶ τοῦ ψυχροῦ ὡσαύτως. Σοφοὺς δὲ καὶ ἀμαθεῖς καὶ γραμματικούς ἄλλους, τοὺς δὲ ῥήτορας, τοὺς δὲ κιθαριστὰς καὶ τὰς ἄλλας τέχνας, ἔτι δὲ πλουσίους καὶ πένητας, πῶς; Καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα μὴ ἐκ σωματίων κρᾶσεως τὴν αἰτίαν ἔχει τοῦ γίνεσθαι; Οἶον καὶ ἀδελφὸν τοιόνδε καὶ πατέρα καὶ υἱὸν γυναῖκά τε καὶ τὸ

νῦν εὐτυχῆσαι καὶ στρατηγὸν καὶ βασιλέα γενέσθαι. Εἰ δ' ἔμψυχα ὄντα προαιρέσει ποιεῖ, τί παρ' ἡμῶν παθόντα κακὰ ἡμᾶς ποιεῖ ἐκόντα, καὶ ταῦτα ἐν θείῳ τόπῳ ἰδρυμένα καὶ αὐτὰ θεῖα ὄντα; Οὐδὲ γάρ, δι' ἃ ἄνθρωποι γίνονται κακοί, ταῦτα ἐκείνοις ὑπάρχει, οὐδέ γε ὅλως γίνεται ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν αὐτοῖς ἡμῶν ἢ εὐπαθούντων ἢ κακὰ πασχόντων.

3. Ἄλλ' οὐχ ἐκόντες ταῦτα, ἀλλ' ἠναγκασμένοι τοῖς τόποις καὶ τοῖς σχήμασιν. Ἄλλ' εἰ ἠναγκασμένοι, τὰ αὐτὰ δήπουθεν ἐχρήν ἅπαντας ποιεῖν ἐπὶ τῶν αὐτῶν τόπων καὶ σχημάτων γινομένους. Νῦν δὲ τί διάφορον πέπονθεν ὅδε τόδε τὸ τμήμα τοῦ τῶν ζωδίων κύκλου παριῶν καὶ αὐτόδε; Οὐ γὰρ δὴ οὐδ' ἐν αὐτῷ τῷ ζωδίῳ γίνεται, ἀλλ' ὑπ' αὐτὸ πλείστον ἀπέχων, καὶ καθ' ὁποῖον ἂν γίγηται κατὰ τὸν οὐρανὸν ὦν. Γελοῖον γὰρ καθ' ἕκαστον ὦν τις παρέχεται ἄλλον καὶ ἄλλον γίγνεσθαι καὶ διδόναι ἄλλα καὶ ἄλλα· ἀνατέλλων δὲ καὶ ἐπὶ κέντρου γεγωνῶς καὶ ἀποκλίνας ἄλλος. Οὐ γὰρ δὴ τότε μὲν ἠδέεται ἐπὶ τοῦ κέντρου ὦν, τότε δὲ λυπεῖται ἀποκλίνας ἢ ἀργὸς γίνεται, οὐδ' αὖ θυμοῦται ἀνατείλας ἄλλος, πρᾶϋνεται δὲ ἀποκλίνας, εἰς δὲ τις αὐτῶν καὶ ἀποκλίνας ἀμείνων. Ἔστι γὰρ αἰεὶ ἕκαστος καὶ ἐπίκεντρος ἄλλοις ἀποκλίνας ἄλλοις καὶ ἀποκλίνας ἑτέροις ἐπίκεντρος ἄλλοις· καὶ οὐ δήπου κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον χαίρει τε καὶ λυπεῖται καὶ θυμοῦται καὶ πρᾶός ἐστι. Τὸ δὲ τοὺς μὲν αὐτῶν χαίρειν λέγειν δύνοντας,

τοὺς δὲ ἐν ἀνατολαῖς ὄντας, πῶς οὐκ ἄλογον; Καὶ γὰρ οὕτω συμβαίνει ἅμα λυπεῖσθαι τε καὶ χαίρειν. Εἶτα διὰ τί ἡ ἐκείνων λύπη ἡμᾶς κακώσει; Ὅλως δὲ οὐδὲ λυπεῖσθαι οὐδ' ἐπὶ καιροῦ χαίρειν αὐτοῖς δοτέον, ἀλλ' αἰεὶ τὸ ἴλεων ἔχειν χαίροντας ἐφ' οἷς ἀγαθοῖς ἔχουσι καὶ ἐφ' οἷς ὀρῶσι. Βίος γὰρ ἐκάστω ἐφ' αὐτοῦ, ἐκάστω καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ τὸ εὖ· τὸ δὲ οὐ πρὸς ἡμᾶς. Καὶ μάλιστα τοῖς οὐ κοινωνοῦσιν ἡμῖν ζώοις κατὰ συμβεβηκός, οὐ προσηγούμενον· οὐδὲ ὄλως τὸ ἔργον πρὸς ἡμᾶς, εἰ ὥσπερ ὄρνισι κατὰ συμβεβηκός τὸ σημαίνειν.

4. Κάκεινο δὲ ἄλογον, τόνδε μὲν τόνδε ὀρῶντα χαίρειν, τόνδε δὲ τόνδε τούναντίον· τίς γὰρ αὐτοῖς ἔχθρα ἢ περὶ τίνων; Διὰ τί δὲ τρίγωνος μὲν ὀρῶν ἄλλως, ἔξ ἐναντίας δὲ ἢ τετράγωνος ἄλλως; Διὰ τί δὲ ὠδὶ μὲν ἐσχηματισμένος ὀρᾶ, κατὰ δὲ τὸ ἐξῆς ζώδιον ἐγγυτέρω ὢν μᾶλλον οὐχ ὀρᾶ; Ὅλως δὲ τίς καὶ ὁ τρόπος ἔσται τοῦ ποιεῖν ἢ λέγονται ποιεῖν; Πῶς τε χωρὶς ἕκαστος καὶ ἔτι πῶς ὁμοῦ πάντες ἄλλο ἐκ πάντων; Οὐ γὰρ δὴ συνδέμενοι πρὸς ἀλλήλους οὕτω ποιοῦσιν εἰς ἡμᾶς τὰ δόξαντα ὑφεῖς ἕκαστός τι τῶν ἀφ' αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλος ἐκώλυσε τὴν τοῦ ἐτέρου δόσιν γενέσθαι βιασάμενος, οὐδ' αὖ ὁ ἕτερος παρεχώρησε τῷ ἐτέρῳ πεισθεὶς αὐτῷ πράττειν. Τὸ δὲ τόνδε μὲν χαίρειν ἐν τοῖς τοῦδε γενόμενον, ἀνάπαλιν δὲ τὸν ἕτερον ἐν τοῖς τοῦ ἐτέρου γενόμενον, πῶς οὐχ ὁμοιον, ὥσπερ ἂν εἴ τις ὑποδέμενος δύο φιλοῦντας

ἀλλήλους ἔπειτα λέγοι τὸν μὲν ἕτερον φιλεῖν τὸν ἕτερον, ἀνάπαλιν δὲ θάτερον μισεῖν θάτερον;

5. Λέγοντες δὲ ψυχρὸν τινα αὐτῶν εἶναι, ἔτι πόρρω γινόμενον ἀφ' ἡμῶν μᾶλλον ἡμῖν ἀγαθὸν εἶναι, ἐν τῷ ψυχρῷ τὸ κακὸν αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τιθέμενοι· καίτοι ἔδει ἐν τοῖς ἀντικειμένοις ζῳδίοις ἀγαθὸν ἡμῖν εἶναι· καὶ ἐναντίους γινομένους τὸν ψυχρὸν τῷ θερμῷ δεινοὺς ἀμφοτέρους γίνεσθαι· καίτοι ἔδει κρᾶσιν εἶναι· καὶ τόνδε μὲν χαίρειν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἀγαθὸν γίνεσθαι θερμαινόμενον, τόνδε δὲ τῇ νυκτὶ χαίρειν πυρώδη ὄντα, ὥσπερ οὐκ αἰὲ ἡμέρας αὐτοῖς οὕσης, λέγω δὲ φωτὸς, ἢ τοῦ ἐτέρου καταλαμβανομένου ὑπὸ νυκτὸς πολὺ ὑπεράνω τῆς σκιάς τῆς γῆς ὄντος. Τὸ δὲ τὴν σελήνην πλησίφωτον μὲν οὖσαν ἀγαθὴν εἶναι τῷδε συνερχομένην, λείπουσιν δὲ κακὴν, ἀνάπαλιν, εἴπερ δοτέον. Πλήρης γὰρ οὖσα πρὸς ἡμᾶς ἐκείνῳ ὑπεράνω ὄντι ἀφώτιστος ἂν εἴη τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ, λείπουσα δὲ ἡμῖν ἐκείνῳ πλησίφως· ὥστε τὰ ἐναντία ποιεῖν ἔδει λείπουσιν, ἐκείνον μετὰ φωτὸς ὀρώσαν. Αὐτῇ μὲν οὖν ὅπως ἐχούσῃ οὐδὲν διαφέροι ἂν τὸ ἡμισυ αἰὲ φωτιζομένη· τῷ δ' ἴσως διαφέροι ἂν θερμαινόμενῳ, ὡς λέγουσιν. Ἀλλὰ θερμαίνοιτο ἂν, εἰ ἀφώτιστος πρὸς ἡμᾶς ἢ σελήνη εἴη· πρὸς δὲ τὸν ἕτερον ἀγαθὴ οὖσα ἐν τῷ ἀφωτίστῳ πλήρης ἐστὶ πρὸς αὐτόν. Ταῦτ' οὖν πῶς οὐ σημεῖα ἐξ ἀναλογίας εἴη ἂν;

6. Ἄρεα δὲ τόνδε ἢ Ἀφροδίτην θεμένους μοιχείας ποιεῖν, εἰ ὡδὶ εἶεν, ὡσπερ ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀκολασίας αὐτοὺς ἐμπιπλάντας ὦν πρὸς ἀλλήλους δέονται, πῶς οὐ πολλὴν ἀλογίαν ἔχει; Καὶ τὴν μὲν θέαν αὐτοῖς τὴν πρὸς ἀλλήλους, εἰ οὕτωσὶ θεῶντο, ἠδεῖαν εἶναι, πέρας δὲ αὐτοῖς μηδὲν εἶναι, πῶς ἂν τις παραδέξαιτο; Μυριάδων δὲ ζῶων ἀναριθμητῶν γινομένων καὶ οὐσῶν ἐκάστω τελεῖν αἰεὶ τὸ τοι<όν>δε, δόξαν αὐτοῖς διδόναι, πλουτεῖν ποιεῖν, πένητας, ἀκολάστους, καὶ τὰς ἐνεργείας ἐκάστων αὐτοὺς τελεῖν, τίς αὐτοῖς ἐστὶ βίος; Ἡ πῶς δυνατόν τοσαῦτα ποιεῖν; Τὸ δὲ ἀναφορὰς ζῶδιων ἀναμένειν καὶ τότε τελεῖν, καὶ ὅσαις μοίραις ἀνατέλλει ἕκαστον, ἐνιαυτοὺς εἶναι τοσοῦτους τῆς ἀναφορᾶς, καὶ οἶον ἐπὶ δακτύλων τίθεσθαι, ὅτε ποιήσουσι, μὴ ἐξεῖναι δ' αὐτοῖς πρὸ τούτων τῶν χρόνων, ὅλως δὲ μηδενὶ ἐνὶ τὸ κύριον τῆς διοικήσεως διδόναι, τούτοις δὲ τὰ πάντα διδόναι, ὡσπερ οὐκ ἐπιστατοῦντος ἑνός, ἀφ' οὗ διηρηθῆσθαι τὸ πᾶν, ἐκάστω διδόντος κατὰ φύσιν τὸ αὐτοῦ περαίνειν καὶ ἐνεργεῖν τὰ αὐτοῦ συντεταγμένον αὐ μετ' αὐτοῦ, λύοντός ἐστι καὶ ἀγνοοῦντος κόσμου φύσιν ἀρχὴν ἔχοντος καὶ αἰτίαν πρώτην ἐπὶ πάντα ἰούσαν.

7. Ἄλλ' εἰ σημαίνουσιν οὗτοι τὰ ἐσόμενα, ὡσπερ φαμέν πολλὰ καὶ ἄλλα σημαντικὰ εἶναι τῶν ἐσομένων, τί ἂν τὸ ποιῶν εἴη; Καὶ ἡ τάξις πῶς; Οὐ γὰρ ἂν ἐσημαίνετο τεταγμένως μὴ ἐκάστων γιγνομένων. Ἔστω τοίνυν ὡσπερ γράμματα ἐν οὐρανῷ γραφόμενα

αἰεὶ ἢ γεγραμμένα καὶ κινούμενα, ποιούντα μὲν τι ἔργον καὶ ἄλλο· ἐπακολουθεῖτω δὲ τῷδε ἢ παρ' αὐτῶν σημασία, ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἐν ἐνὶ ζῷω παρ' ἄλλου μέρους ἄλλο ἢ τις μάθοι. Καὶ γὰρ καὶ ἦθος ἢ τις γνοίη εἰς ὀφθαλμούς τινος ἰδὼν ἢ τι ἄλλο μέρος τοῦ σώματος καὶ κινδύνους καὶ σωτηρίας. Καὶ οὖν μέρη μὲν ἐκεῖνα, μέρη δὲ καὶ ἡμεῖς· ἄλλα οὖν ἄλλοις. Μεστὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο. Πολλὰ δὲ ἤδη ἐν συνηθείᾳ γιγνόμενα γινώσκεται πᾶσι. Τίς οὖν ἢ σύνταξις ἢ μία; Οὕτω γὰρ καὶ τὸ κατὰ τοὺς ὄρνεις εὐλογον καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, ἀφ' ὧν σημαινόμεθα ἕκαστα. Συνηρηθῆσαι δὴ δεῖ ἀλλήλοισι τὰ πάντα, καὶ μὴ μόνον ἐν ἐνὶ τῶν καθ' ἕκαστα τοῦ εὖ εἰρημένου σύμπνοια μία, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον καὶ πρότερον ἐν τῷ παντί, καὶ μίαν ἀρχὴν ἐν πολὺ ζῷον ποιῆσαι καὶ ἐκ πάντων ἐν, καὶ ὡς ἐνὶ ἑκάστῳ τὰ μέρη ἐν τι ἔργον ἕκαστον εἴληφεν, οὕτω καὶ τὰ ἐν τῷ παντί ἕκαστα ἔργα ἕκαστον ἔχειν καὶ μᾶλλον ἢ ταῦτα, ὅσον μὴ μόνον μέρη, ἀλλὰ καὶ ὅλα καὶ μείζω. Πρόεισι μὲν δὴ ἕκαστον ἀπὸ μιᾶς τὸ αὐτοῦ πρᾶττον, συμβάλλει δὲ ἄλλο ἄλλω· οὐ γὰρ ἀπήλλακται τοῦ ὅλου· καὶ δὴ καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει ὑπ' ἄλλων καὶ ἄλλο αὖ προσῆλθε καὶ ἐλύπησεν ἢ ἤσε. Πρόεισι δὲ οὐκ εἰκῆ οὐδὲ κατ' ἐπιτυχίαν· καὶ γὰρ ἄλλο τι καὶ ἐκ τούτων καὶ ἐφεξῆς κατὰ φύσιν ἄλλο.

8. Καὶ δὴ καὶ ψυχὴ τὸ αὐτῆς ἔργον ποιεῖν ὠρμημένη· ψυχὴ γὰρ πάντα ποιεῖ ἀρχῆς ἔχουσα λόγον καὶ εὐδυποροῖ

καὶ παράγοιτο αὐ, καὶ ἔπεται τοῖς δρωμένοις ἐν τῷ παντὶ δίκη, εἴπερ μὴ λυθῆσεται. Μένει δ' αἰεὶ ὀρθομένου τοῦ ὄλου τάξει καὶ δυνάμει τοῦ κρατοῦντος· συνεργοῦντα δὲ καὶ τὰ ἄστρα ὡς ἂν μόρια οὐ σμικρὰ ὄντα τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τὸ ὄλον ἀριπρεπῆ καὶ πρὸς τὸ σημαίνειν ἐστί. Σημαίνει μὲν οὖν πάντα, ὅσα ἐν αἰσθητῷ, ποιεῖ δὲ ἄλλα, ὅσα φανερώς ποιεῖ. Ἡμεῖς δὲ ψυχῆς ἔργα κατὰ φύσιν ποιούμεν, ἕως μὴ ἐσφάλημεν ἐν τῷ πλήθει τοῦ παντός· σφαλέντες δὲ ἔχομεν δίκη καὶ τὸ σφάλμα αὐτὸ καὶ τὸ ἐν χείρονι μοῖρα εἰς ὕστερον. Πλούτοι μὲν οὖν καὶ πενία συντυχία τῶν ἕξω· ἀρεταὶ δὲ καὶ κακίαι; Ἀρεταὶ μὲν διὰ τὸ ἀρχαῖον τῆς ψυχῆς, κακίαι δὲ συντυχία ψυχῆς πρὸς τὰ ἕξω. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν ἄλλοις εἴρηται.

9. Νῦν δὲ ἀναμνησθέντες τοῦ ἀτρακτοῦ, ὃν τοῖς μὲν πρόπαλαι αἱ Μοῖραι ἐπικλώθουσι, Πλάτωνι δὲ ὁ ἀτρακτός ἐστι τό τε πλανώμενον καὶ τὸ ἀπλανές τῆς περιφορᾶς, καὶ αἱ Μοῖραι δὲ καὶ ἡ Ἀνάγκη μήτηρ οὔσα στρέφουσι καὶ ἐν τῇ γενέσει ἐκάστου ἐπικλώθουσι καὶ δι' αὐτῆς εἰσιν εἰς γένεσιν τὰ γεννώμενα. "Ἐν τε Τιμαίῳ θεὸς μὲν ὁ ποιήσας τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς δίδωσιν, οἱ δὲ φερόμενοι θεοὶ τὰ δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα πάθη, θυμούς καὶ ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας αὐ, καὶ ψυχῆς ἄλλο εἶδος, ἀφ' οὗ τὰ παθήματα ταυτί. Οὔτοι γὰρ οἱ λόγοι συνδέουσιν ἡμᾶς τοῖς ἄστροις παρ' αὐτῶν ψυχὴν κομιζομένους καὶ ὑποτάττουσι τῇ ἀνάγκῃ ἐνταῦθα ἰόντας· καὶ ἤδη τοίνυν παρ' αὐτῶν καὶ κατὰ τὰ ἤδη

πράξεις καὶ πάθη ἀπὸ ἕξω παθητικῆς οὐσίας· ὥστε τί λοιπὸν ἡμεῖς; Ἡ ὅπερ ἐσμὲν κατ' ἀλήθειαν ἡμεῖς, οἷς καὶ κρατεῖν τῶν παθῶν ἔδωκεν ἡ φύσις. Καὶ γὰρ ὅμως ἐν τούτοις τοῖς κακοῖς διὰ τοῦ σώματος ἀπειλημένοις ἀδέσποτον ἀρετὴν θεὸς ἔδωκεν. Οὐ γὰρ ἐν ἡσυχῶ οὖσιν ἀρετῆς δεῖ ἡμῖν, ἀλλ' ὅταν κίνδυνος ἐν κακοῖς εἶναι ἀρετῆς οὐ παρούσης. Διὸ καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν δεῖ καὶ χωρίζειν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν προσγεγεννημένων καὶ μὴ τὸ σύνθετον εἶναι σῶμα ἐψυχωμένον ἐν ᾧ κρατεῖ μᾶλλον ἢ σώματος φύσις ψυχῆς τι ἴχνος λαβοῦσα, ὡς τὴν ζωὴν τὴν κοινήν μᾶλλον τοῦ σώματος εἶναι· πάντα γὰρ σωματικά, ὅσα ταύτης. Τῆς δὲ ἐτέρας τῆς ἕξω ἢ πρὸς τὸ ἄνω φορὰ καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ θεῖον ὧν οὐδεὶς κρατεῖ, ἀλλ' ἢ προσχρῆται, ἢ ἐκεῖνο καὶ κατὰ τοῦτο ζῆ ἀναχωρήσας· ἢ ἔρημος ταύτης τῆς ψυχῆς γενόμενος ζῆ ἐν εἰμαρμένῃ, καὶ ἐνταῦθα τὰ ἄστρα αὐτῷ οὐ μόνον σημαίνει, ἀλλὰ γίνεται αὐτὸς οἷον μέρος καὶ τῷ ὅλῳ συνέπεται, οὐ μέρος. Διττὸς γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφοτέρον τι, ὁ δὲ αὐτός· καὶ πᾶς ὁ κόσμος δὲ ὁ μὲν τὸ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τινος δεθείσης σώματι, ὁ δὲ ἢ τοῦ παντός ψυχῆ ἢ μὴ ἐν σώματι, ἐλλάμπουσα δὲ ἴχνη τῆ ἐν σώματι· καὶ ἥλιος δὴ καὶ τῆλλα διττὰ οὕτω· καὶ τῆ μὲν ἐτέρα ψυχῆ τῆ καθαρᾷ οὐδὲν φαῦλον δίδωσιν, ἃ δὲ γίνεται εἰς τὸ πᾶν παρ' αὐτῶν, καθ' ὃ μέρος εἰσὶ τοῦ παντός σῶμα καὶ ἐψυχωμένον, τὸ σῶμα μέρος μέρει δίδωσι προαιρέσεως τοῦ ἄστρου καὶ ψυχῆς τῆς ὄντως αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄριστον βλεπούσης. Παρακολουθεῖ δ'

αὐτῷ τὰ ἄλλα, μᾶλλον δ' οὐκ αὐτῷ, ἀλλὰ τοῖς περι αὐτόν, οἷον ἐκ πυρὸς θερμότητος εἰς τὸ ὅλον ἰούσης, καὶ εἴ τι παρὰ ψυχῆς τῆς ἄλλης εἰς ψυχὴν ἄλλην συγγενῆ οὖσαν· τὰ δὲ δυσχερῆ διὰ τὴν μίξιν. Μειμιγμένη γὰρ οὖν δὴ ἢ τοῦδε τοῦ παντός φύσις, καὶ εἴ τις τὴν ψυχὴν τὴν χωριστὴν αὐτοῦ χωρίσειε, τὸ λοιπὸν οὐ μέγα. Θεὸς μὲν οὖν ἐκείνης συναριθμουμένης, τὸ δὲ λοιπὸν δαίμων, φησί, μέγας καὶ τὰ πάθη τὰ ἐν αὐτῷ δαιμόνια.

10. Εἰ δ' οὕτω, τὰς σημασίας καὶ νῦν δοτέον· τὰς δὲ ποιήσεις οὐ πάντως οὐδὲ τοῖς ὅλοις αὐτῶν, ἀλλὰ ὅσα τοῦ παντός πάθη, καὶ ὅσον τὸ λοιπὸν αὐτῶν. Καὶ ψυχῆ μὲν καὶ πρὶν ἔλθειν εἰς γένεσιν δοτέον ἤκειν τι φερούση παρ' αὐτῆς· οὐ γὰρ ἂν ἔλθοι εἰς σῶμα μὴ μέγα τι παθητικὸν ἔχουσα. Δοτέον δὲ καὶ τύχας εἰσιούση [τὸ κατ' αὐτὴν τὴν φορὰν εἰσιέναι]. Δοτέον δὲ καὶ αὐτὴν τὴν φορὰν ποιείσθαι συνεργούσαν καὶ ἀποπληρούσαν παρ' αὐτῆς, ἃ δεῖ τελεῖν τὸ πᾶν, ἐκάστου τῶν ἐν αὐτῇ τάξιν μερῶν λαβόντος.

11. Χρὴ δὲ κάκεινο ἐνθυμεῖσθαι, ὡς τὸ ἀπ' ἐκείνων ἰὸν οὐ τοιοῦτον εἶσιν εἰς τοὺς λαβόντας, οἷον παρ' ἐκείνων ἔρχεται· οἷον εἰ πῦρ, ἀμυδρὸν τοῦτο, καὶ εἰ φιλικὴ διάθεσις, ἀσθενῆς γενομένη ἐν τῷ λαβόντι οὐ μάλα καλὴν τὴν φίλησιν εἰργάσατο, καὶ θυμὸς δὴ οὐκ ἐν μέτρῳ τυχόντος, ὡς ἀνδρεῖον γενέσθαι, ἢ ἀκροχολίαν ἢ ἀδυμίαν εἰργάσατο, καὶ τὸ τιμῆς ἐν ἔρωτι ὃν καὶ περι

τὸ καλὸν ἔχον τῶν δοκούντων καλῶν ἔφεσιν εἰργάσατο, καὶ νοῦ ἀπόρροια πανουργίαν· καὶ γὰρ ἡ πανουργία ἐθέλει νοῦς εἶναι τυχεῖν οὐ ἐφίεται οὐ δυνάμενος. Γίνεται οὖν κακὰ ἕκαστα τούτων ἐν ἡμῖν ἐκεῖ οὐ τούτων ὄντων· ἐπεὶ καὶ τὰ ἐλθόντα, καίτοι οὐκ ἐκεῖνα ὄντα, οὐ μένει οὐδὲ ταῦτα οἶα ἦλθε σώμασι μιγνύμενα καὶ ὕλη καὶ ἀλλήλοις.

12. Καὶ δὴ καὶ τὰ ἰόντα εἰς ἐν συμπίπτει καὶ κομίζεται ἕκαστον τῶν γινομένων τι ἐκ τούτου τοῦ κράματος, ὥστε ὃ ἔστι, καὶ ποιόν τι γενέσθαι. Οὐ γὰρ τὸν ἵππον ποιεῖ, ἀλλὰ τῷ ἵππῳ τι δίδωσιν· ὁ γὰρ ἵππος ἐξ ἵππου καὶ ἐξ ἀνθρώπου ἀνθρωπος· συνεργὸς δὲ ἥλιος τῆ πλάσει· ὁ δὲ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου γίνεται. Ἄλλ' ἐβλαψέ ποτε ἢ ὠφέλησε τὸ ἔξω· ὁμοίως γὰρ τῷ πατρί, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιον πολλάκις, ἔστι δ' ὅτε πρὸς τὸ χειρὸν συνέπεσεν. Ἄλλ' οὐκ ἐκβιβάζει τοῦ ὑποκειμένου· ὅτε δὲ καὶ ἡ ὕλη κρατεῖ, οὐχ ἡ φύσις, ὡς μὴ τέλεον γενέσθαι ἠττωμένου τοῦ εἶδους.

[Τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς τῆς σελήνης ἀφώτιστόν ἐστι πρὸς τὰ ἐπὶ γῆς, οὐ τὸ ἄνω λυπεῖ. Οὐκ ἐπικουροῦντος δὲ ἐκείνου τῷ πόρρω χειρὸν εἶναι δοκεῖ· ὅταν δὲ πλήρης ἦ, ἀρκεῖ τῷ κάτω, καὶ ἐκεῖνος πόρρωθεν ἦ. Πρὸς δὲ τὸν πυρώδη ἀφώτιστος οὔσα πρὸς ἡμᾶς ἔδοξεν εἶναι ἀγαθή· ἀνταρκεῖ γὰρ τὸ ἐκείνου πυρωδεστέρου ἢ πρὸς ἐκεῖνον ὄντος. Τὰ δὲ ἰόντα ἐκεῖθεν σώματα ἐμψύχων ἄλλα ἄλλων ἐπὶ τὸ μαῖλλον καὶ ἠττον θερμά, ψυχρὸν δὲ οὐδέν·

μαρτυρεῖ δὲ ὁ τόπος. Δία δὲ ὄν λέγουσιν, εὐκράτος πυρί· καὶ ὁ Ἐῷος οὕτως· διὸ καὶ σύμφωνοι δοκοῦσιν ὁμοιότητι, πρὸς δὲ τὸν Πυρόεντα καλούμενον τῇ κράσει, πρὸς δὲ Κρόνον ἀλλοτριῶς τῷ πόρρω· Ἑρμῆς δ' ἀδιάφορος πρὸς ἅπαντας, ὡς δοκεῖ, ὁμοιούμενος. Πάντες δὲ πρὸς τὸ ὅλον σύμφωροι· ὥστε πρὸς ἀλλήλους οὕτως, ὡς τῷ ὄλῳ συμφέρει, ὡς ἐφ' ἑνὸς ζώου ἕκαστα τῶν μερῶν ὁράται. Τούτου γὰρ χάριν μάλιστα, οἶον χολή καὶ τῷ ὄλῳ καὶ πρὸς τὸ ἐγγύς· καὶ γὰρ ἔδει καὶ θυμὸν ἐγείρειν καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ πλησίον μὴ ἔαν ὑβρίζειν. Καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ παντελεῖ ἔδει τινὸς τοιοῦτου καὶ τινος ἄλλου πρὸς τὸ ἡδὺ ἀνημμένου· τὰ δὲ ὀφθαλμοὺς εἶναι· συμπαθῆ δὲ πάντα τῷ ἀλόγῳ αὐτῶν εἶναι· οὕτω γὰρ ἐν καὶ μία ἀρμονία.]

13. Δεῖ τοίνυν τὸ ἐντεῦθεν, ἐπειδὴ τὰ μὲν καὶ παρὰ τῆς φορᾶς γίνεται, τὰ δὲ οὐ, διαλαβεῖν καὶ διακρίναι καὶ εἰπεῖν, πόθεν ἕκαστα ὄλως. Ἀρχὴ δὲ ἦδε· ψυχῆς δὴ τὸ πᾶν τόδε διοικούσης κατὰ λόγον, οἶα δὴ καὶ ἐφ' ἑκάστου ζώου ἢ ἐν αὐτῷ ἀρχή, ἀφ' ἧς ἕκαστα, τὰ τοῦ ζώου μέρη καὶ πλάττεται καὶ πρὸς τὸ ὅλον συντέτακται, οὐ μέρη ἐστίν, ἐν μὲν τῷ ὄλῳ ἐστὶ τὰ πάντα, ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοσοῦτον μόνον, ὅσον ἐστὶν ἕκαστον. Τὰ δὲ ἔξωθεν προσιόντα, τὰ μὲν καὶ ἐναντία τῇ βουλήσει τῆς φύσεως, τὰ δὲ καὶ πρόσφορα· τῷ δὲ ὄλῳ <τὰ> πάντα ἅτε μέρη ὄντα αὐτοῦ [τὰ πάντα] συντέτακται φύσιν μὲν λαβόντα ἣν ἔχει καὶ συμπληροῦντα τῇ οἰκείᾳ ὁμῶς

ὀρμηὴ πρὸς τὸν ὅλον τοῦ παντός βίον. Τὰ μὲν οὖν ἄψυχα τῶν ἐν αὐτῷ πάντη ὄργανα καὶ οἷον ὠδούμενα ἔξω εἰς τὸ ποιεῖν· τὰ δὲ ἔμψυχα, τὰ μὲν τὸ κινεῖσθαι ἀορίστως ἔχει, ὡς ὑφ' ἄρμασιν ἵπποι πρὶν τὸν ἠνίοχον ἀφορίσαι αὐτοῖς τὸν δρόμον, ἅτε δὴ πληγῇ νεμόμενα· λογικοῦ δὲ ζώου φύσις ἔχει παρ' ἑαυτῆς τὸν ἠνίοχον· καὶ ἐπιστήμονα μὲν ἔχουσα κατ' ἰδῷ φέρεται, μὴ δέ, ὡς ἔτυχε πολλάκις. Ἄμφω δὲ εἴσω τοῦ παντός καὶ συντελοῦντα πρὸς τὸ ὅλον· καὶ τὰ μὲν μείζω αὐτῶν καὶ ἐν πλείονι τῇ ἀξίᾳ πολλὰ ποιεῖ καὶ μεγάλα καὶ πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ζωὴν συντελεῖ τάξιν ποιητικὴν μᾶλλον ἢ παιδητικὴν ἔχοντα, τὰ δὲ πάσχοντα διατελεῖ μικρὰν δύναμιν πρὸς τὸ ποιεῖν ἔχοντα· τὰ δὲ μεταξὺ τούτων, πάσχοντα μὲν παρ' ἄλλων, ποιῶντα δὲ πολλὰ καὶ ἐν πολλοῖς ἀρχὴν παρ' αὐτῶν εἰς πράξεις καὶ ποιήσεις ἔχοντα. Καὶ γίνεται τὸ πᾶν ζωὴ παντελῆς τῶν μὲν ἀρίστων ἐνεργούντων τὰ ἄριστα, καθ' ὅσον τὸ ἄριστον ἐν ἐκάστω· ὃ δὴ καὶ τῷ ἡγεμονοῦντι συντακτέον, ὡσπερ στρατιώτας στρατηγῷ, οἳ δὴ λέγονται καὶ ἔπεσθαι Διὶ ἐπὶ φύσιν τὴν νοητὴν ἰεμένω. Τὰ δὲ ἥττονι τῇ φύσει κεχρημένα δεύτερα τοῦ παντός, οἷα καὶ τὰ ἐν ἡμῖν ψυχῆς δεύτερα· τὰ δ' ἄλλα ἀνάλογον τοῖς ἐν ἡμῖν μέρεσιν· οὐδὲ γὰρ ἐφ' ἡμῶν πάντα ἴσα. Ζῶα μὲν οὖν πάντα κατὰ λόγον τὸν τοῦ παντός ὅλον, τὰ τε ἐν οὐρανῷ πάντα καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα εἰς τὸ ὅλον μεμέρισται, καὶ οὐδὲν τῶν μερῶν, οὐδ' εἰ μέγα, δύναμιν ἔχει τοῦ ἐξαλλαγῆν ἐργάσασθαι τῶν λόγων οὐδὲ τῶν κατὰ τοὺς λόγους γενομένων·

ἀλλοίωσιν δὲ ἐπ' ἀμφοτέρω, χεῖρονός τε καὶ βελτίονος, ἐργάσασθαι, ἀλλ' οὐκ ἐκοστήσαι γε τῆς οἰκείας φύσεως δύναται. Χεῖρον δὲ ἐργάζεται ἢ κατὰ σῶμα ἀσθένειαν διδόν ἢ τῇ ψυχῇ τῇ συμπαθεῖ καὶ παρ' αὐτοῦ δοθεῖσθαι εἰς τὸ κάτω κατὰ συμβεβηκὸς φαυλότητος αἴτιον γινόμενον ἢ σώματος κακῶς συντεθέντος ἐμπόδιον τὴν εἰς αὐτὸ ἐνέργειαν δι' αὐτὸ ποιῆσαι· οἷον οὐχ οὕτως ἀρμοσθείσης λύρας, ὡς δεῖσθαι τὸ ἀκριβὲς ἀρμονίας εἰς τὸ μουσικούς ἀποτελεῖν τοὺς φθόγγους.

14. Περὶ δὲ πενίας καὶ πλοῦτους καὶ δόξας καὶ ἀρχὰς πῶς; Ἡ, εἰ μὲν παρὰ πατέρων οἱ πλοῦτοι, ἐσήμηναν τὸν πλούσιον, ὡσπερ καὶ εὐγενῆ τὸν ἐκ τοιούτων διὰ τὸ γένος τὸ ἔνδοξον ἔχοντα ἐδήλωσαν μόνον· εἰ δ' ἐξ ἀνδραγαθίας, εἰ σῶμα συνεργὸν γεγένηται, συμβάλλοιτο ἂν οἱ τὴν σώματος ἰσχὺν ἐργασάμενοι, γονεῖς μὲν πρῶτον, εἶτα, εἴ τι παρὰ τῶν τόπων ἔσχε, τὰ οὐράνια καὶ ἡ γῆ· εἰ δὲ ἄνευ σώματος ἡ ἀρετὴ, αὐτῇ μόνῃ δοτέον τὸ πλεῖστον καί, ὅσα παρὰ τῶν ἀμειψαμένων, συνεβάλλετο. Οἱ δὲ δόντες εἰ μὲν ἀγαθοί, εἰς ἀρετὴν ἀνακτέον καὶ οὕτω τὴν αἰτίαν· εἰ δὲ φαῦλοι, δικαίως δὲ δόντες, τῷ ἐν αὐτοῖς βελτίστῳ ἐνεργήσαντι τοῦτο γεγονέναι. Εἰ δὲ πονηρὸς ὁ πλουτήσας, τὴν μὲν πονηρίαν προηγουμένην καὶ <ὅ> τι τὸ αἴτιον τῆς πονηρίας, προσληπτέον δὲ καὶ τοὺς δόντας συναιτίους ὡσαύτως γενομένους. Εἰ δ' ἐκ πόνων, οἷον ἐκ γεωργίας, ἐπὶ τὸν γεωργόν, συνεργὸν τὸ περιέχον γεγενημένον. Εἰ δὲ

θησαυρὸν εὗρε, συμπεσεῖν τι τῶν ἐκ τοῦ παντός· εἰ δέ, σημαίνεται· πάντως γὰρ ἀκολουθεῖ ἀλλήλοις πάντα· διὸ καὶ πάντως. Εἰ δ' ἀπέβαλέ τις πλοῦτον, εἰ ἀφαιρεθεῖς, ἐπὶ τὸν ἀφελόμενον, κάκεινον ἐπὶ τὴν οἰκίαν ἀρχήν· εἰ δ' ἐν θαλάττῃ, τὰ συμπεσόντα. Τὸ δ' ἔνδοξον ἢ δικαίως ἢ οὐ. Εἰ οὖν δικαίως, τὰ ἔργα καὶ τὸ παρὰ τοῖς δοξάζουσι βέλτιον· εἰ δ' οὐ δικαίως, ἐπὶ τὴν τῶν τιμώντων ἀδικίαν. Καὶ ἀρχῆς δὲ περὶ ὁ αὐτὸς λόγος· ἢ γὰρ προσηκόντως ἢ οὐ· καὶ θάτερον μὲν ἐπὶ τὸ βέλτιον τῶν ἐλομένων, ἢ ἐπ' αὐτὸν διαπραξάμενον ἐτέρων συστάσει καὶ ὀπωσοῦν ἄλλως. Περὶ δὲ γάμων ἢ προαίρεσις ἢ συντυχία καὶ σύμπτωσις ἐκ τῶν ὄλων. Παίδων δὲ γενέσεις ἀκόλουθοι τούτοις, καὶ ἢ πέπλασται κατὰ λόγον ἐμποδίσαντος οὐδενός, ἢ χειρὸν ἔσχε γενομένου ἔνδον κωλύματός τινος ἢ παρ' αὐτὴν τὴν κύουσαν ἢ τοῦ περιέχοντος οὕτω διατεθέντος ὡς ἀσυμμέτρως πρὸς τήνδε τὴν κύησιν ἐσχηκός.

15. Ὁ δὲ Πλάτων πρὸ τῆς περιφορᾶς τοῦ ἀτράκτου δούς κλήρους καὶ προαιρέσεις συνεργούς ὕστερον δίδωσι τοὺς ἐν τῷ ἀτράκτῳ, ὡς πάντως τὰ αἰρεθέντα συναποτελοῦντας· ἐπεὶ καὶ ὁ δαιμόνων συνεργὸς εἰς πλήρωσιν αὐτῶν. Ἄλλ' οἱ κλήροι τίνες; Ἡ <τὸ> τοῦ παντός ἔχοντος οὕτως, ὡς τότε εἶχεν, ὅτε εἰσῆσαν εἰς τὸ σῶμα, γενέσθαι, καὶ τὸ εἰσελθεῖν εἰς τὸδε τὸ σῶμα καὶ τῶνδε γονέων καὶ ἐν τοιούτοις τόποις γίγνεσθαι καὶ ὄλως, ὡς εἴπομεν, τὰ ἔξω. Πάντα δὲ ὁμοῦ γεγόμενα καὶ οἶον

συγκλωσθέντα διὰ τῆς μιᾶς τῶν λεγομένων Μοιρῶν δεδήλωται ἐπὶ τε ἐκάστων ἐπὶ τε τῶν ὅλων· ἡ δὲ Λάχεσις τοὺς κλήρους· καὶ τὰ συμπεσόντα τάδε πάντως ἀναγκαῖον τὴν Ἄτροπον ἐπάγειν. Τῶν δ' ἀνθρώπων οἱ μὲν γίνονται τῶν ἐκ τοῦ ὅλου καὶ τῶν ἔξω, ὡσπερ γοητευθέντες, καὶ ὀλίγα ἢ οὐδὲν αὐτοί· οἱ δὲ κρατοῦντες τούτων καὶ ὑπεραίροντες οἷον τῇ κεφαλῇ πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐκτὸς ψυχῆς ἀποσώζουσι τὸ ἄριστον καὶ <τὸ> ἀρχαῖον τῆς ψυχικῆς οὐσίας. Οὐ γὰρ δὴ νομιστέον τοιοῦτον εἶναι ψυχὴν, οἷον, ὅ τι ἂν ἔξωθεν πάθῃ, ταύτην φύσιν ἴσχειν, μόνην τῶν πάντων οἰκείαν φύσιν οὐκ ἔχουσαν· ἀλλὰ χρὴ πολὺ πρότερον αὐτὴν ἢ τὰ ἄλλα, ἅτε ἀρχῆς λόγον ἔχουσαν, πολλὰς οἰκείας δυνάμεις πρὸς ἐνεργείας τὰς κατὰ φύσιν ἔχειν· οὐ γὰρ δὴ οἷόν τε οὐσίαν οὔσαν μὴ μετὰ τοῦ εἶναι καὶ ὀρέξεις καὶ πράξεις καὶ τὸ πρὸς τὸ εὖ κεκτῆσθαι. Τὸ μὲν οὖν συναμφοτέρου ἐκ τοῦ συναμφοτέρου τῆς φύσεως καὶ τοιόνδε καὶ ἔργα ἔχει τοιάδε· ψυχὴ δὲ εἴ τις χωρίζεται, χωριστὰ καὶ ἴδια ἐνεργεῖ τὰ τοῦ σώματος πάθῃ οὐκ αὐτῆς τιθεμένη, ἅτε ἤδη ὀρώσα, ὡς τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο.

16. Ἄλλὰ τί τὸ μικτὸν καὶ τί τὸ μὴ καὶ τί τὸ χωριστὸν καὶ ἀχώριστον, ὅταν ἐν σώματι ᾗ, καὶ ὅλως τί τὸ ζῶον ἀρχὴν ἑτέραν ὑστερον λαβοῦσι ζητητέον· οὐ γὰρ ἅπαντες τὴν αὐτὴν δόξαν ἔσχον περὶ τούτου. Νῦν δὲ ἔτι λέγωμεν πῶς τὸ «κατὰ λόγον ψυχῆς διοικούσης τὸ πᾶν» εἶπομεν. Πότερα γὰρ ἕκαστα οἷον ἐπ' εὐθείας

ποιούσα, ἄνθρωπον, εἶτα ἵππον καὶ ἄλλο ζῶον καὶ δὴ καὶ θηρία, πῦρ δὲ καὶ γῆν πρότερον, εἶτα συμπεσόντα ταῦτα ἰδοῦσα καὶ φθείροντα ἄλληλα ἢ καὶ ὠφελούντα, τὴν συμπλοκὴν τὴν ἐκ τούτων ἰδοῦσα μόνον καὶ τὰ ὕστερον συμβαίνοντα ἀεὶ γίγνεσθαι, οὐδὲν ἔτι συμβαλλομένη πρὸς τὰ ἐφεξῆς, ἀλλ' ἢ μόνον ζώων γενέσεις τῶν ἐξ ἀρχῆς πάλιν ποιούσα καὶ τοῖς πάθεσι τοῖς δι' ἀλλήλων αὐτὰ συγχωροῦσα; Ἡ αἰτίαν λέγοντες καὶ τῶν οὕτω γινομένων, ὅτι παρ' αὐτῆς γεγόμενα τὰ ἐφεξῆς ἐργάζεται; Ἡ καὶ τὸ τότε τότε ποιῆσαι ἢ παθεῖν ἔχει ὁ λόγος οὐκ εἰκῆ οὐδὲ κατ' ἐπιτυχίαν οὐδὲ τῶνδε γινομένων, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης οὕτως; Ἄρ' οὖν τῶν λόγων αὐτὰ ποιοῦντων; Ἡ ὄντων μὲν τῶν λόγων, οὐχ ὡς ποιοῦντων δέ, ἀλλ' ὡς εἰδότεν, μᾶλλον δὲ τῆς ψυχῆς τῆς τοὺς λόγους τοὺς γεννητικούς ἐχούσης εἰδυίας τὰ ἐκ τῶν ἔργων συμβαίνοντα αὐτῆς ἀπάντων· τῶν γὰρ αὐτῶν συμπιπτόντων καὶ περιεστηκότων τὰ αὐτὰ πάντως προσήκει ἀποτελεῖσθαι· ἂ δὴ παραλαβοῦσα ἢ προιδούσα ἢ ψυχὴ ἐπὶ τούτοις τὰ ἐφεξῆς περαίνει καὶ συνείρει, προηγούμενα οὖν καὶ ἐπακολουθοῦντα πάντως καὶ πάλιν ἐπὶ τούτοις τὰ ἐφεξῆς προηγούμενα, ὡς ἐκ τῶν παρόντων· ὅθεν ἴσως ἀεὶ χεῖρω τὰ ἐφεξῆς· οἷον ἄνδρες ἄλλοι πάλαι, νῦν δὲ ἄλλοι, τῷ μεταξὺ καὶ ἀεὶ ἀναγκαίῳ τῶν λόγων εἰκόντων τοῖς τῆς ὕλης παθήμασι. Συνορῶσα οὖν ἀεὶ ἄλλα, τὰ δ' ἄλλα, καὶ παρακολουθοῦσα τοῖς τῶν αὐτῆς ἔργων παθήμασι τὸν βίον τοιοῦτον ἔχει καὶ οὐκ ἀπήλλακται τῆς ἐπὶ τῷ ἔργῳ

φροντίδος τέλος ἐπιδείσα τῷ ποιήματι καὶ ὅπως ἔξει καλῶς καὶ εἰς αἰεὶ ἄπαξ μηχανησαμένη, οἷα δέ τις γεωργὸς σπείρας ἢ καὶ φυτεύσας αἰεὶ διορθοῦται, ὅσα χειμῶνες ἔβλαψαν ὑέτιοι ἢ κρυμῶν συνέχεια ἢ ἀνέμων ζάλοι. Ἄλλ' εἰ ταῦτα ἄτοπα, ἐκεῖνο δεῖ λέγειν, ὅτι ἤδη ἔγνωσται ἢ καὶ κείται ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἡ φθορὰ καὶ τὰ ἀπὸ κακίας ἔργα; Ἄλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὰς κακίας τοὺς λόγους ποιεῖν φήσομεν, καίτοι ἐν ταῖς τέχναις καὶ τοῖς λόγοις αὐτῶν οὐκ ἐνὶ ἀμαρτία οὐδὲ παρὰ τὴν τέχνην οὐδ' ἡ φθορὰ τοῦ κατὰ τέχνην. Ἄλλ' ἐνταῦθά τις ἐρεῖ μὴ εἶναι μηδὲν παρὰ φύσιν μηδὲ κακὸν τῷ ὄλῳ· ἀλλ' ὅμως τὸ χεῖρον καὶ τὸ βέλτιον συγχωρήσεται. Τί οὖν, εἰ τῷ ὄλῳ καὶ τὸ χεῖρον συνεργόν, καὶ οὐ δεῖ πάντα καλὰ εἶναι; Ἐπεὶ καὶ τὰ ἐναντία συντελεῖ καὶ οὐκ ἄνευ τούτων κόσμος· καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα ζώων οὕτω· καὶ τὰ μὲν βελτίῳ ἀναγκάζει καὶ πλάττει ὁ λόγος, ὅσα δὲ μὴ τοιαῦτα, δυνάμει κείται ἐν τοῖς λόγοις, ἐνεργεῖα δὲ ἐν τοῖς γενομένοις, οὐδὲν ἔτι δεομένης ἐκείνης ποιεῖν οὐδ' ἀνακινεῖν τοὺς λόγους ἤδη τῆς ὕλης τῷ σεισμῷ τῷ ἐκ τῶν προηγουμένων λόγων καὶ τὰ παρ' αὐτῆς ποιούσης τὰ χεῖρω, κρατουμένης δ' αὖ οὐδὲν ἠττον πρὸς τὰ βελτίῳ· ὥστε ἐν ἐκ πάντων ἄλλως ἑκατέρως γινομένων καὶ ἄλλως αὖ ἐν τοῖς λόγοις.

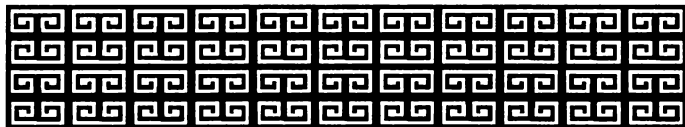
17. Πότερα δὲ οἱ λόγοι οὗτοι οἱ ἐν ψυχῇ νοήματα; Ἄλλὰ πῶς κατὰ τὰ νοήματα ποιήσῃ; Ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ, καὶ τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις οὐδὲ ὄρα-

σις, ἀλλὰ δύνάμις τρεπτική τῆς ὕλης, οὐκ εἰδύια ἀλλὰ δρώσα μόνον, οἶον τύπον καὶ σχῆμα ἐν ὕδατι, [ὡσπερ κύκλος], ἄλλου ἐνδόντος εἰς τοῦτο τῆς φυτικῆς δυνάμεως καὶ γεννητικῆς λεγομένης τὸ ποιεῖν. Εἰ τοῦτο, ποιήσει τὸ ἡγούμενον τῆς ψυχῆς τῷ τρέπειν τὴν ἔνυλον καὶ γεννητικὴν ψυχὴν. Τρέφει οὖν λογισαμένη αὐτή; Ἄλλ' εἰ λογισαμένη, ἀναφορὰν ἔξει πρότερον εἰς ἄλλο ἢ εἰς τὰ ἐν αὐτῇ. Ἄλλ' εἰς τὰ ἐν αὐτῇ οὐδὲν δεῖ λογισμῶν· οὐ γὰρ οὗτος τρέφει, ἀλλὰ τὸ ἐν αὐτῇ ἔχον τοὺς λόγους· τοῦτο γὰρ καὶ δυνατώτερον καὶ ποιεῖν ἐν ψυχῇ δυνάμενον. Κατ' εἶδη ἄρα ποιεῖ. Δεῖ τοίνυν καὶ αὐτὴν παρὰ νοῦ ἔχουσαν διδόναι. Νοῦς δὴ ψυχῇ δίδωσι τῇ τοῦ παντός, ψυχῇ δὲ παρ' αὐτῆς ἢ μετὰ νοῦν τῇ μετ' αὐτὴν ἐλλάμπουσα καὶ τυπούσα, ἢ δὲ ὡσπερεὶ ἐπιταχθεῖσα ἤδη ποιεῖ· ποιεῖ δὲ τὰ μὲν ἀνεμποδίστως, τὰ δὲ ἐμποδισθεῖσα χεῖρω. Ἄτε δὲ δύνάμιν εἰς τὸ ποιεῖν λαβοῦσα καὶ λόγων οὐ τῶν πρώτων πληρωθεῖσα οὐ μόνον καθ' ἃ ἔλαβε ποιήσει, ἀλλὰ γένοιτο ἂν τι καὶ παρ' αὐτῆς καὶ τοῦτο δηλονότι χεῖρον· καὶ ζῶον μὲν, ζῶον δὲ ἀτελέστερον καὶ δυσχεραῖνον τὴν αὐτοῦ ζωὴν, ἄτε χεῖριστον καὶ δύσκολον δὴ καὶ ἄγριον καὶ ἐξ ὕλης χεῖρονος οἶον ὑποστάθμης τῶν προηγουμένων πικρᾶς καὶ πικρὰ ποιούσης· καὶ ταῦτα παρέξει καὶ αὐτῇ τῷ ὅλῳ.

18. Ἄρ' οὖν τὰ κακὰ τὰ ἐν τῷ παντὶ ἀναγκαῖα, ὅτι ἔπεται τοῖς προηγουμένοις; Ἡ ὅτι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα ἦν,

ἀτελὲς ἂν ᾦν τὸ πᾶν. Καὶ γὰρ χρειᾶν τὰ πολλὰ αὐτῶν ἢ καὶ πάντα παρέχεται τῷ ὄλῳ, οἷον τὰ τῶν ἰοβόλων, λαυθάνει δὲ τὰ πλεῖστα διὰ τί· ἐπεὶ καὶ τὴν κακίαν αὐτὴν ἔχειν πολλὰ χρήσιμα καὶ πολλῶν ποιητικὴν <εἶναι> καλῶν, οἷον κάλλους τεχνητοῦ παντός, καὶ κινεῖν εἰς φρόνησιν μὴ ἐῶσαν ἐπ' ἀδείας εὐθεῖν. Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, δεῖ τὴν τοῦ παντός ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα αἰεὶ ἰεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης οἷον ἀπομεστομένης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἴνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. Ποιητῆς οὖν ἔσχατος οὗτος· ἐπὶ δ' αὐτῷ τῆς ψυχῆς τὸ πρῶτως πληρούμενον παρὰ νοῦ· ἐπὶ πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ' αὐτὸν δίδωσιν ὡς ἴχνη ἐν τῇ τρίτῃ. Εἰκότως οὖν λέγεται οὗτος ὁ κόσμος εἰκῶν αἰεὶ εἰκονιζόμενος, ἐστηκότων μὲν τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου, τοῦ δὲ τρίτου ἐστηκότος μὲν καὶ αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς κινουμένου. Ἔως γὰρ ἂν ᾦ νοῦς καὶ ψυχὴ, ρεύσονται οἱ λόγοι εἰς τοῦτο τὸ εἶδος ψυχῆς, ὡσπερ, ἔως ἂν ᾦ ἥλιος, πάντα τὰ ἀπ' αὐτοῦ φῶτα.





II. 4. ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ О МАТЕРИИ (12)

Краткое введение

Название этого трактата (№ 12 в Порфириевой хронологии), данное самим Порфирием в *Жизни Плотина — О двух родах материи*. В других античных списках (Ріпах, Summarium) он называется просто *О материи*. Сам Плотин, насколько нам известно (*Жизнь Плотина*, гл. 4), оставил его без названия. Вариант, данный Порфирием, наиболее точно отражает суть трактата, первая часть которого посвящена умопостигаемой материи, вторая — материи чувственного мира. Трактат являет собой блестящий пример свойственного Плотину метода познания во всей полноте его осуществления и подводит итог критической полемике с Аристотелем и стоиками. Это осмысление аристотелевских положений в категориях платонизма, как сам Плотин его понимает. Основные расхождения у Плотина с Аристотелем здесь

следующие: 1) Плотин признает материю умопостигаемого мира; возражения против ее существования, изложенные в гл. 2 и опровергнутые в последующих главах, берутся из аристотелевского положения о сущности; 2) Плотин отождествляет материю чувственного мира с лишенностью; обоснование этого, прямо противоположного аристотелевскому, положения, изложенное в гл. 14–16, прямо подводит к собственно Платинову учению о материи как источнике зла и абсолютной лишенности, которое со всей ясностью излагается в конце трактата. С другой стороны, Плотин поддерживает Аристотеля в полемике со стоиками, отстаивая бестелесность и бескачественность материи (гл. 1, 8–12).

Синопсис

Материя есть подлежащее и вместилище эйдосов. Различные взгляды на ее природу; телесный (стоики) и бестелесный (перипатетики). Платоническая доктрина о первичной материи в умном мире (гл. 1). Возражения против существования умопостигаемой материи (гл. 2). Опровержение этих возражений и объяснение истинной природы и назначения умопостигаемой материи (гл. 3–5). Материя в чувственном мире. Аргументы перипатетиков в пользу ее

существования (гл. 6). Критика концепции досократиков, также с опорой на Аристотеля (гл. 7). Аргументы в пользу бестелесности и бескачественности материи, значение и философская ценность такой концепции (гл. 8–12). Материя не есть ни качество, ни окачественное (гл. 13). Вопреки Аристотелю, материя есть лишенность (гл. 14–16), она есть лишенность и зло как таковые (гл. 16).

1. То, что материя есть некое подлежащее и вместе с тем эйдосов, говорят все,¹ кто высказывает учение об этой природе; до этого момента они идут одним и тем же путем, но когда они приступают к исследованию, что есть природа подлежащего: как материя воспримлет и что воспримлет, их дороги расходятся. Утверждающие, что существуют только тела и что сущность — в них, говорят, что существует одна материя и что подлежащие стихии сами и есть сущность; все остальные вещи, в том числе и стихии [согласно их учению] есть некие качества материи и ее состояния. Они распространяют материю вплоть до богов и, наконец, дерзают утверждать, что сам их бог есть эта материя в определенном состоянии. Они придают материи и тело, говоря, что она есть тело, лишенное качеств и величины.² Другие философы³ говорят, что материя бестелесна (а один из этих философов⁴ утверждает, что материя

не одна), но они также считают, что есть материя, подлежащая тем телам, о которых говорят первые; однако же есть, говорят они, и другая — первичная материя, которая в умопостигаемом мире подлежит эйдосам и бестелесным сущностям.

2. Поэтому, в первую очередь, мы должны исследовать эту материю: есть ли она и что она есть и как есть. Если же материя должна быть бесформенной и беспредельной, то, будучи материей в лучших существующих [сущностях], она не будет ни аморфной, ни беспредельной, вообще — Там она не будет материей. Если каждый, существующий Там, прост, то он отнюдь не нуждается в материи, как существо составленное, состоящее из себя и иного. В материи нуждаются возникающие, делающиеся иными из иных, благодаря им существует и само понимание материи чувственных вещей, но не-возникающие в материи не нуждаются. Откуда же она пришла, и что наделило ее бытием? Если она возникла, то возникла благодаря чему-то; а если она вечна, то будет несколько начал и первые [сущие] будут случайными. Кроме того, если [Там, также как и здесь] эйдос пришел в материю и составленное [из эйдоса и материи] есть тело, значит, в умопостигаемом мире тоже будет тело.

3. Прежде всего, должно сказать, что отнюдь не всегда беспредельное достойно пренебрежения, равно как и бесформенное, если оно таково благодаря своему замыслу, если намеревается предоставить себя тому, что прежде него и лучше него. Такова, скажем, [частная] душа относительно Ума и Логоса, душа, получающая свою форму от них и входящая в лучший эйдос. В умопостигаемом мире составленное существует иначе, не как тела, поскольку и логосы составлены и своим действием производят составленную природу, действующую в эйдосе. Если [бесформенное] существует в отношении к иному, то в большей мере и от иного. Материя вещей возникающих всегда принимает всё иные и иные формы, но материя вещей вечных всегда тождественна себе и имеет одну и ту же форму. Здешняя материя, пожалуй, противоположна той, ибо здесь она есть всё — лишь благодаря присутствию во всех частях, и есть одно — лишь благодаря присутствию в каждом, потому не материя пребывает здесь, но одна вещь выталкивает другую, так что материя не остается всегда себе тождественной. Но в умопостигаемом мире материя есть разом всё, и потому не претерпевает изменений, что уже есть всё. Следовательно, материя умопостигаемого мира никогда не была бесформенной, будучи в умопостигаемом, поскольку не бывает она такой и здесь, хотя здесь она оформлена

другим способом. Есть ли материя нечто вечное или же нечто возникшее, для нас это прояснится, когда мы поймем, что́ она есть.

4. Теперь, наше учение предполагает, что существуют эйдосы — об этом уже было сказано в других местах,⁵ — и мы продолжим, исходя из этого. Если есть многие эйдосы, в них необходимо должно быть что-то общее, как и что-то особенное, благодаря чему они отличаются друг от друга. Это особенное есть разделяющее различие и свойственная каждому форма. Но если есть форма, значит есть и оформленное, о чем сказывается различие. Следовательно, всегда есть и материя, принимающая формы, есть и подлежащее. И еще, если Там есть умопостигаемый космос, а наш космос есть подражание тамошнему, и наш космос есть составленное, и составленное из материи, то Там тоже должна быть материя. И еще, как можно говорить о космосе, не видя его в эйдосе? Как мог бы быть эйдос, не будучи эйдосом чего-то? В самом деле, умопостигаемое, с одной стороны, есть совершенное Всё, не имеющее частей, с другой стороны — оно в каком-то смысле делимо. Если части отделены друг от друга, то само разделение и рассекание есть претерпевание материи, ибо делима именно она. Если же умопостигаемое есть сразу многое и не имеющее частей, то

многие сущие, существуя в единстве, будут существовать и в материи, которая будет этим единством, а они — его формами, ибо это единое мыслится изукрашенным и многообразным. Тогда, оно должно было бы быть бесформенным, прежде чем стать изукрашенным, ибо если ты отстранишь умом эту многоликость и эти формы и логосы, и мыслимые содержания, то [увидишь] прежде них то бесформенное и беспредельное, которое не есть что-то из них и не есть при них и не в них.

5. Если же в мире умопостигаемом [материя и форма] обе суть единое, поскольку умопостигаемая материя имеет одни и те же формы, то ни Там не будет материи, ни здесь материи тел, ибо она [и здесь] никогда не бывает без формы, но всегда имеется целое тело, и, тем не менее, тело составленное. Ум отыскивает двойственность, ибо он производит деление до тех пор, пока не достигнет простого, которое не может уже само разделиться. Пока же он может, он будет продвигаться в свою бездну. Бездна каждого есть материя; потому она всецело темна, что свет есть логос. И ум есть логос, потому он и видит логосы в каждой вещи, и видит, что то, что ниже его — есть тьма, ибо лежит под светом; так же и световидный глаз,⁶ обращенный к свету и цветам, которые суть свёты, говорит, что то, что лежит ниже цвета,

есть тьма и материальность, скрытая цветом. Различны, однако, тьма в вещах умопостигаемых и тьма в вещах чувственных, и это различие содержит сама материя, поскольку различные эйдосы наложены на ту и другую. Божественная материя, принимая границу, сама уже есть определенная жизнь и разумное, и эта же материя становится еще чем-то определенным; сама по себе не будучи ни живой, ни разумной, она — разукрашенный труп. И ее форма есть только эйдол, так что она есть подлежащее призрака. Там же — истинная форма, значит, и истинное подлежащее. Потому слова тех, кто говорит, что материя есть сущность, должны быть приняты как истинные, если они говорят об умопостигаемой материи; ибо Там подлежащее есть сущность, лучше сказать, оно мыслимо вместе с формой и при ней, так что вместе они образуют целое — просветленную сущность. Однако, нужно исследовать, является ли умопостигаемая материя вечной, и это нужно сделать тем же способом, каким исследуются идеи. Идеи являются порожденными, поскольку имеют начало, но они же и не рождены, поскольку, в самом деле, не во времени имеют они свое начало, они — вечно от иного, не как вечно становящиеся, каков этот космос, но они — вечно сущие, каков и тот [умопостигаемый] космос. Ибо инаковость Там⁷ вечна, и она творит материю, потому что есть начало ма-

терии и первое движение. Оттого движение тоже называется инаковостью, что они появились вместе. Движение и инаковость, которые происходят от Первого, — неопределенны, они нуждаются в Нем для того, чтобы быть определенными, и они определяются, когда поворачиваются к Нему.⁸ Прежде этого поворота и материя, и иное еще неопределенны и лишены блага, они еще не просвещены Им. Ибо, если свет — от Него, то принимающее свет — прежде восприятия света, так что воспринимающее никогда не имеет его; свет остается для воспринимающего чем-то иным, нежели он сам, поскольку свет к нему приходит от иного. Теперь мы сказали об умопостигаемой материи даже больше, чем подобает о ней открывать.

6. Скажем же и о вместилище тел.⁹ Потому что должно быть подлежащее тел, иное, нежели они сами; это проясняется при изменении стихий друг в друга. Ибо изменяющееся не всецело гибнет; в противном случае, будет некая сущность, гибнущая в не-сущем, но, опять же, не возникнет ничего из всецело не-сущего, и ничего из не-сущего не высвобождается в сущее, но [в момент так называемого уничтожения] имеет место изменение одного эйдоса в другой. Значит, пребывает то, что принимает эйдос возникающего и отвергает другой эйдос [т. е. эйдос

гибнущего]. Гибель полностью проясняет это [т. е. наличие подлежащего], ибо она есть гибель составленного, и значит, каждая единичная вещь составлена из материи и эйдоса. Индукция так же свидетельствует об этом, показывая, что гибнущее есть составленное, и анализ делает то же, например, если чаша [становится у нас] золотом, а золото водой, то требуется, чтобы и вода подлежала аналогичному разложению. Необходимо, чтобы стихии были или эйдосом, или первичной материей, или состояли из материи и эйдоса. Но они не суть эйдосы, ибо как бы они могли без материи иметь тяжесть и величину? Но они не есть и первичная материя, ибо они гибнут. Они — из эйдоса и материи. И их эйдос соответствует качеству и форме; согласно же подлежащему, они — неопределенны, потому что не есть эйдос.

7. Эмпедокл, полагавший стихии в качестве материи, имеет свидетельство против себя в их гибели.¹⁰ Анаксагор, делающий материей смесь [стихий], полагавший материю не всепревосходящей возможностью чего бы то ни было, но действительностью всех вещей, уничтожает тем самым вводимый им Ум, не мысля его дающим форму и эйдос, не мысля его существующим раньше материи, но лишь вместе с ней. Но такая одновременность невозможна. Ибо,

если смесь причастна бытию, то сущее — первее; если же есть [одновременно] и эта смесь, и то бытие, они будут нуждаться в чем-то третьем, отличном от них.¹¹ И если Творцу необходимо быть первее, почему должны быть [первично] какие-то крохотные эйдосы в материи, и зачем Ум нескончаемыми трудами выделил их вовне, если он мог, в силу бескачественности материи, [без труда] распространить качество и форму на нее всю? И почему это невозможно всему быть во всем? Тот же, кто предполагает, что беспредельное — это материя,¹² должен сказать, что есть это беспредельное. Если он понимает беспредельное как то, в чем нельзя достигнуть конца, как то, что нельзя пройти [насквозь], то такого беспредельного в вещах не существует; не есть это и беспредельное само по себе, ни беспредельное, присутствующее в иной природе, как случайное [качество] определенного тела; это не само беспредельное, потому что есть нечто, чья часть по необходимости беспредельна; это беспредельное как акциденция, потому что то, чего она акциденция, само по себе не могло бы быть ни беспредельным, ни простым, ни материей — это ясно. Но и атомы не могут занять место материи, потому что их вообще не существует, ибо [во-первых] каждое тело делимо во всех отношениях; и [во-вторых] существует непрерывность тел и их гибкость и невозможность каждой единич-

ной вещи существовать без Ума и Души, которые не могли бы быть составлены из атомов — невозможно создать из атомов иную, нежели природа атомов, природу, никакой Демиург ничего не создаст из материи, не обладающей непрерывностью — десять тысяч аргументов могли бы быть высказаны, да и высказывались, против этой гипотезы. Поэтому нет смысла задерживаться на этом.

8. Что же, есть ли одна материя — непрерывная и бескачественная? Ясно, что либо она бескачественна и тогда не есть тело, либо имеет какое-то качество. Поскольку мы говорим, что материя есть материя всех чувственных вещей, что она есть эйдос, относящийся к иным, но не материя чего-то конкретного (например, глина горшка не будет просто материей — ибо материя конкретного не существует свойственным чистой материи способом, а именно, она не существует как материя всех вещей), постольку природе материи нельзя приписывать ничего видимого в чувственных вещах. Если это так, то не иначе дело обстоит и с другими качествами, например, с цветом, теплотой и холодностью, легкостью и тяжестью, плотностью и разреженностью, — с каким-либо обликом вообще, так что материя не будет и величиной. Поскольку одно — величина, другое — принявшее величину; одно — облик, другое — об-

леченное. Материя не должна быть составленной, но должна быть проста и по своей природе едина; она есть пустыня, оставленная всеми. Дающий ей формы даст их, но эти формы будут иными, нежели она, и величина и все те [иные материи], которые он привносит в материю из сферы сущего. В противном случае он [т. е. дающий формы] будет рабом величины материи и будет творить не столь великое, сколь захочет, но столь великое, сколь пожелает материя; но то, что воля Творца подчиняется размеру материи — баснословие. Если же Творящий первее материи, то материя будет именно тем, чем хочет Творящий, а именно тем, что существует повсюду и послушно во всем, так же и в величине. Если же [сама] материя имеет величину, то необходимо будет иметь и облик, тем самым будет еще более неподатливой для творения. Поэтому, когда эйдос приходит в материю, то всякую определенность он приносит с собой; эйдос обладает всякой определенностью и величиной и всем тем, что приходит вместе с логосом и им одним и определено. Поэтому и количества каждого из родов определены его эйдосом, ибо иное количество человека [т. е. рода человеческого], а иное — птицы, да и сами птицы отличаются друг от друга. Разве не является еще более удивительным, что когда количество вводится в материю, оно оказывается иным самой материи вдоба-

вок к ее качеству? Это не говорит о том, что качество есть логос, а количество нет, но количество есть эйдос, мера и число.

9. Как бы мог представить кто-нибудь нечто из существующего не имеющим величины? Но все существует без величины, что не тождественно количеству, ибо существующее не тождественно количественно существующему. Существует и много другого, нежели количественно существующее. Вообще, все бестелесные природы должны полагаться неколичественно; бестелесна и материя. Поскольку само количество не есть количественно существующее, но последнее лишь причастно количеству, постольку ясно, что и само количество есть эйдос. Как нечто становится белым, благодаря присутствию белизны, но само производящее белый цвет и многоцветье в живом не является многоцветным (или, если хочешь, пусть это будет многоцветный логос), так и делающее вещь вещью определенной величины само не есть определенная величина, но величинность или величина сама по себе, или логос, творящий [величину]. Разве не приходит сама величина в материю и не разворачивает ее в размер? Никоим образом; ибо материя не сжата в малом, но [логос] дает материи саму величину, которой она не обладала ранее, так же как и качеством.

10. Почему же я должен мыслить отсутствие величины присутствующим в материи? — А почему ты мыслишь отсутствие качества в какой-либо вещи? — Но какой мыслью и каким рассуждением это охватывается? — Неопределенностью; ибо подобное познается подобным, и неопределенное — неопределенным. Ибо логос неопределенного может быть определенным, но движение разума, постигающее неопределенное, будет неопределенным. Вообще, если каждая из вещей познается логосом и мышлением, то в данном случае сказывающий логос сказывает о материи, желая быть мышлением не-мышления, но чего-то полностью без-умного; лучше сказать, что мышление материи есть, пожалуй, неестественная фантазия, в которой положены вместе и что-то неистинное, и иное ему — разумное. Возможно, именно потому, что Платон видел это, он сказал, что материя постигается «незаконнорожденным умо-заключением».¹³

Что же такое неопределенность души? Не есть ли это совершенное незнание, невозможность речи? Нет, лучше сказать, что неопределенность налична в некоем утверждении, как, например, и глазами мы видим тьму, которая есть материя всех невидимых цветов; так же и душа, когда она отвращается от всего, что соответствует свету в чувственных вещах, то более не способна ничего различать: в этом состоя-

нии она подобна взгляду во тьму, который становится подобным тому, что, с позволения сказать, видит. Но, на самом деле, видит ли он? Да, таким образом взгляд видит нечто лишненное всякого очертания, бесцветное, лишненное света и к тому же не обладающее величиной; если же таким образом он не видит, то уже творит [для материи] образы. Не претерпевает ли того же душа, когда мыслит ничто? Нет, но когда она мыслит ничто, она ничего не говорит, лучше сказать, ничего не претерпевает; когда же она мыслит материю, она претерпевает, принимая в себя что-то вроде оттиска бесформенного; поэтому, когда она мыслит что-то уже оформленное и принявшее величину, она мыслит их как уже составленное, ибо мыслит их как уже расцветченное и, вообще, окачествованное. Конечно же, она мыслит целое — как уже составленное из обеих [материи и формы]; и хотя она мыслит или воспринимает обе созерцаемые [составляющие] ясно, все же подлежащее, лишненное формы, — смутно, поскольку оно не есть эйдос. Действительно, то, что душа схватывает в целом и составленном вместе с созерцаемыми [формами], после того как компоненты [сущего] разделены и обособлены, оказывается чем-то лишенным логоса — мутью, мыслимой смутно, тьмой, темно мыслимой: душа мыслит их, не мысля. И поскольку сама материя не пребывает бесформенной, но оформленной

в вещах, душа также налагает эйдосы вещей на нее, ибо испытывает боль от ее неопределенности, подобной страху оказаться вне сущего, и не перенося более пребывания в не-сущем.

11. Но почему в составе тел должно быть чему-то иному, кроме величины и всех качеств? Потому что должно быть то, что примет все это. Следовательно, это — масса [тяжесть, объем]. Если же это — масса, то, без сомнения, [преемлющее есть также] и какая-то величина массы. Если же не будет иметь величины, то никоим образом не сможет ничего принять. Если же оно не будет иметь величины, то с чем оно сможет тогда соединиться? Разве оно может соединиться с эйдосом или с качеством, или с протяжением, или [опять же] с величиной, которые, где бы они ни были, кажутся пришедшими в тела от материи? Вообще, поскольку деяния и творения, и времена, и движение есть в существующем не благодаря материи существующих, постольку не необходимо первым телам иметь материю, но каждое из них есть целое, причем в высшей степени разнообразное целое, так что каждое имеет свой состав, благодаря смешению множества эйдосов; потому [ваша] лишенная величины материя — пустой звук.¹⁴

Но, во-первых, не необходимо тому, что принимает что-либо, быть массой, пока в нем не присутствует

величина: поскольку Душа, приемлющая все, обладает всем в тождестве; если же и величина была бы в этом всём каким-то случайным качеством, то Душа должна была бы иметь все вещи в их [натуральную] величину. Материя потому принимает все вещи в их протяженности, что принимает саму протяженность; также и животные и растения, вместе с возрастом, параллельно утверждаются в том качестве, которое сообщает им рост, и если сократится одно, то сократится и другое. Если же, основываясь на том, что и животные, и растения [будучи подлежащими] имеют определенную величину, они требуют вновь утверждать, что материя обладает этой формой, то это не будет истинно. Поскольку здесь материя не есть просто материя, но их материя, материя животных и растений; та же материя, которая есть просто материя, имеет и величину от другого. Итак, имеющему принять эйдос не должно быть массой, но оно должно стать, возникая, массой [тяжестью, объемом], так же как и остальными качествами, которые оно приемлет. Оно должно обладать призраком тяжести, как наиболее способное к этому, как именно первый субстрат и «пустая» тяжесть. Исходя из этого некоторые говорят, что материя и есть пустота.¹⁵ Я же говорю: «призрак тяжести», поскольку и душа в момент общения с материей не может ничего определить, но расплывается в неопре-

деленном, ничего не ограничивая и не имея возможности достигнуть предела, ибо тем самым она бы уже ограничила материю. Поэтому материю не должно называть ни отдельно большой, ни отдельно малой, опять же, но — большой-и-малой;¹⁶ таким вот образом она есть тяжесть и таким же — лишенная величины: материя тяжести и стягивается из великого в малое, и распространяется из малого в большое как тяжесть; ее неопределенность есть, в этом смысле, тяжесть, и поэтому она принимает в себя величину — именно так она воображается. Другие же вещи, не обладающие величиной, каждая имеет определенный эйдос, так что никоим образом не могут быть мысленным образом тяжести. Материя же — неопределенна и неустойчива сама по себе, но носима туда и сюда в эйдосах; будучи во всех отношениях послушна, она становится многим, будучи вводится во всё, и становится всем — и таким образом приобретает природу тяжести.

12. Материя оказывает великое содействие телам, поскольку эйдосы тел — величины; но эти эйдосы не могут возникнуть в величине, но только в том, что получает величину; ибо, если они возникнут в величине, они не возникнут в материи и тогда будут тождественны тем, что [будучи чистыми эйдосами] не имеют величины, тем, что не ипостасны;

или же они будут только логосами, [а логосы — в Душе] и не будут в телах. Действительно, здесь [в этом материальном мире] многие [эйдосы] должны быть в чем-то одном, и это есть то, что приняло величину, но это есть нечто иное величине. Поэтому и теперь — сколько ни есть смешанных вещей, — все они обладают тождеством благодаря материи и не нуждаются ни в чем другом для этого, ибо каждое из смешанных несет свою материю. Но должно быть и нечто вроде сосуда или места, чтобы принять тела; но место [пространство] позднее материи и тел, так что первично тела будут нуждаться именно в материи. Ведь из того, что творения и деяния не материальны, не следует, что не материальны и тела, ибо тела составлены, а деяния нет. Материя предоставляет действующим [началам и существам] подлежащее, когда бы они ни действовали; пребывая в них, она не становится для них предметом действия, ибо к этому не стремятся и действующие. И одно действующее не изменяется в другое, ибо тогда они имели бы в себе материю, но само действующее переходит от одних действий к другим, так что действующий сам есть материя своих действий. Значит, материя будет необходима и качествам, и величинам и, следовательно, телам, так что материя — не пустой звук, но есть нечто подлежащее, хотя неопределенное и лишенное величины. Если мы будем отрицать

существование материи, то теми же аргументами сможем отрицать и наличие качеств и величин, ибо можно было бы сказать, что ничего не постигается только само по себе. Если же все они существуют, хотя каждое из них само по себе и смутно, то в куда большей степени будет существовать и материя, хотя она и не имеет ясности [в еще большей степени], поскольку не схватывается чувствами: ни глазами, поскольку не имеет цвета, ни слухом, поскольку не производит шума; она не имеет ни вкуса, ни запаха, потому нет ни такого носа, ни такого языка, которые могли бы ее ощутить. Но может быть, мы осязаем ее? Отнюдь нет, ведь материя не есть тело, ибо осязается именно тело: или его плотность, или рыхлость, мягкость или твердость, влажность или сухость — но все это не принадлежит материи; она постигается размышлением, но не исходящим из ума, а пустым; поэтому и незаконнорожденным, как сказано.¹⁷ Даже телесное не принадлежит ей, ибо если телесное есть логос, то оно отличается от материи, ведь материя есть нечто иное, нежели логос. Если же логос уже стал творящим и, так сказать, чем-то смешанным, то ясно, что это творение будет телом, а не только материей.

13. Если подлежащее есть некое качество, нечто общее, что существует в каждой из стихий, то, преж-

де всего, должно сказать, что оно есть. Потом, как [вообще] качество может быть субстратом? Как будет созерцаться качество в лишенном величины, не имея ни материи, ни величины? Потом, если это определенное качество, то как оно будет материей? Если же оно — нечто неопределенное, то отнюдь не качество, но подлежащее и искомая нами материя.

Что же мешает материи, будучи в себе бескачественной, быть благодаря причастности своей природе чем-то окачественным ею, благодаря непричастности ничему окачественному — разве эта лишенность всякого качества не есть что-то в полной мере особенное и отличающее ее от других? Ведь тот, кто обладает лишенностью, обладает качеством, например, слепец. Если же лишенность относится к материи, то как она [материя] может не быть чем-то окачественным? Но если к материи будет относиться всецелая лишенность, то она будет еще более окачественна, если, в самом деле, лишенность есть нечто качественное. Но разве говорящий это не делает всё иное или чем-то окачественным, или качеством? Так что и количество было бы качеством и сущностью? Но если есть нечто окачественное, то и качество при нем пребывает. Смешно, в самом деле, иное окачественному [материю], — т. е. то, что не есть окачественное — таковым делать. Но если есть окачественное, потому что она иная,

потому что она есть сама инаковость, то именно поэтому она и не будет чем-то окачественным, ибо качество не есть окачественное; если же она — только иное, то она — иное не сама по себе, но инаковостью иная и тождественностью тождественная. Также и лишенность не есть ни качество, ни окачественное, но принадлежит к отсутствию качества или иного, как и бесшумность не относится к звуку и [вообще] к чему-то определенному. Ибо лишенность есть отрицание, окачественное же — в утверждении. Кроме того, особенность материи не есть форма, ибо она не есть что-то окачественное и не имеет никакого эйдоса. В самом деле, нелепо называть окачественным неокачественное, также как говорить, что поскольку нечто не получило величины, оно есть [каким-то образом] величина. Ведь отличительное качество материи есть не что иное, как она сама; оно [качество] не есть что-то приложенное к ней, лучше сказать, что оно — в ее отношении к другим вещам, то, что она иное, нежели другие. Иные вещи есть не только иные, но каждая есть и нечто [сама по себе] как эйдос, она же [материя] отличается от других только тем, что она — иное, пожалуй, даже — «иные», чтобы не было определения единства содержащегося в «ином», но словом «иные» демонстрировалась бы ее беспредельность.

14. Однако, должно исследовать следующее: есть ли материя сама лишенность, или же лишенность [сказывается] о ней. Есть [аристотелевское] учение, утверждающее, что в подлежащем обе они — единое, однако же наличны два определения;¹⁸ значит, справедливо было бы потребовать у них [перипатетиков] научить нас, какое определение они дают каждой из этих вещей: во-первых, каково определение материи, никоим образом не привязанное к лишенности, и, во-вторых, каково понятие лишенности, никоим образом не привязанное к материи. Или определение ни одной из них не содержится в другой, или каждое содержится в каждом, либо только одно из них в другом, не важно какое. Если материя и лишенность суть по отдельности и ни одна из них не нуждается в другой, то они обе и будут двумя отдельными вещами, и материя будет чем-то другим, чем лишенность, если даже лишенность и будет акциденцией материи. Тогда одно не содержится в определении другого даже потенциально. Но если они относятся друг к другу как курносый нос и курносость,¹⁹ и каждое из них двойственно, и в то же время это две [разные] вещи; и если они соотносятся как огонь и жар, так что жар содержится в огне, но в жару не мыслится сразу и огонь, и материя таким образом есть лишенность, каким и огонь есть жар, тогда лишен-

ность будет неким эйдосом материи, подлежащее же будет иным, тем, чем должна быть материя. Таким образом, они не будут единым. Но не будут ли они единым в подлежащем, двойственным же только в определении, не будет ли лишенность обозначать именно отсутствие, а не присутствие чего-то, не будет ли она отрицанием сущих? Точно так же, как если кто-нибудь скажет «не-сущее», то это его отрицание к небытию ничего не добавит, но будет утверждаться «не есть», и, таким образом, лишенность как не-сущее. Если же лишенность есть не-сущее, потому что не есть это вот сущее, но некое иное сущее, отличное от этого вот сущего, то будут два определения, одно из которых привязано к подлежащему, а другое проясняет отношение лишенности к другим [сущим] вещам. Или, возможно, определение материи указывает на ее отношение к другим вещам, как и определение подлежащего указывает на его отношение к другим вещам; лишенность же, если она проясняет неопределенность материи, вероятно, схватывает материю в себе; в этом случае, оба едины в подлежащем, но имеются два определения. Если же, в самом деле, бытие неопределенное и бытие беспредельное, и бытие бескачественное тождественны материи, то как у материи могут быть всё еще два определения?

15. Следовательно, мы, опять же, должны исследовать — суть ли беспредельное и неопределенное акциденции в иной природе и почему они акциденции, если и лишенность есть акциденция. Если же — сколько ни есть чисел и логосов — все они вне беспредельного, ибо они имеют предел и порядок, и есть иные [чувственные вещи], упорядоченные благодаря им, и то, что упорядочивает, не то же самое, что упорядоченное и порядок, но иное упорядоченное упорядочивающему, и упорядочивающее есть предел и граница, и логос, то необходимо, чтобы упорядоченное и определенное само было беспредельным. Но материя упорядочена, и все те [чувственные] вещи, которые не суть материя, — существуют, насколько они причастны ей или имеют логос материи; значит, необходимо материи быть беспредельной, и не акцидентально беспредельной — не так, что беспредельное будет ее акциденцией. Ибо, во-первых, акциденция должна быть логосом, беспредельное же не есть логос; и потом — к чему из сущих присоединится, в таком случае, беспредельное? К пределу и определенному. Но материя не есть ни определенное, ни предел. Если беспредельное и присоединится к определенному, то разрушит его природу; поэтому беспредельное не есть акциденция материи, но она сама есть беспредельное. Даже в умопостигаемых вещах материя есть беспредельное и проис-

ходит, пожалуй, от беспредельности самого Единого или Его силы и вечности; не она в Нем, но Он творит ее. Почему же есть две материи — тамошняя [умопостигаемая] и здешняя [чувственная]? Беспредельное также двойственно. Как же оно различается? Как первообраз и эйдол. Что же, здешнее беспредельное менее беспредельно, чем тамошнее? Нет, более; настолько, насколько более беспределен эйдол, выпавший из бытия и истины. Ибо беспредельное более беспредельно в менее определенном. Ибо меньшее в благом есть большее в злом. То беспредельное, которое Там — существует в наибольшей степени и беспредельно как эйдол, здешнее же настолько менее существует, насколько оно удалилось от бытия и истины, насколько оно погрузилось в природу эйдола; оно — более истинное беспредельное. Но тождественны ли беспредельное [как таковое] и бытие беспредельным?²⁰ Там, где различны логос и материя, там и они различны, там же, где есть только материя, — или должно сказать, что они тождественны, или лучше сказать, что в этом случае вовсе нет бытия беспредельным; ибо [в противном случае беспредельное] будет логосом, а логос не может быть в беспредельном, чтобы было само беспредельное. В самом деле, материя должна быть названа беспредельным самим по себе, противоположным логосу. Ибо поскольку логос есть не что иное, как

только логос, постольку и противоположную, благодаря беспредельности, логосу материю дóлжно называть не иным чем-то, но только беспредельным.

16. Но не тождественна ли материя инаковости? Нет, но лишь той части инаковости, которая противоположна истинно сущим — логосам. Поэтому, хотя она и не-сущее, но, таким образом, имеет некоторое существование, которое и тождественно лишенности, если лишенность противоположна тому, что суть в логосе. Но не погибнет ли лишенность от присоединения того, что не есть лишенность? Никким образом; ибо то, что приемлет состояния, само не есть состояние, но лишенность, и подвергающееся определению не есть ни определенное, ни предел, но — беспредельное. Как же разрушит природу беспредельного прибавившийся к ней предел, если беспредельное беспредельно сущностно, а не акцидентально? Возможно, что в случае, если бы это было количественно беспредельное, предел бы уничтожил его; но в данном случае это не так, но наоборот: предел спасает беспредельное в его бытии, естественно приводя его в действительность и усовершенство, как незасеянное поле, когда его засевают; так и в женщине, когда она зачинает от мужчины, отнюдь не гибнет ее женственность, но становится еще более женственной, ибо женщина становится в большей

степени тем, что она есть. Теперь, не есть ли материя зло, поскольку участвует в благе? Лучше сказать — поскольку нуждается в нем, ведь это значит, что она сама его не имеет. Ибо все, что одно имеет, а в другом нуждается, занимает среднее положение между благом и злом, если одно как-то уравнивает другое; но то, которое ничего не имеет, поскольку находится в [совершенной] бедности или, лучше сказать, есть сама бедность, необходимо есть зло, поскольку эта бедность не есть бедность богатством, но — умом, добродетелью, красотой, силой, формой, эйдосом, качеством. Как же ей не быть безобразной? Как же не быть постыдной? Как не всецело злой? Но материя Там есть сущее, ибо то, что прежде нее — по ту сторону сущего. Здесь же прежде нее — сущее. Но она не есть сущее, но нечто иное, нежели красота сущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Плотин имеет в виду концепции Аристотеля (*ὑποκειμένον* — аристотелевское слово; см., например: *Физика*, А. 9. 192a33) и Платона (*ὑποδοχή* — см.: *Тимей*, 49a6). Эти концепции значительно различаются между собой, на чем Плотин, при беглом их упоминании, не акцентирует внимания.

2. Имеются в виду стоики. См.: *Фрагменты древних стоиков*, II. 316, 309, 326.

3. «Другие философы» — это платоники и перипатетики.

4. Очень вероятно, что Плотин здесь различает платоников от перипатетиков. Аристотель признавал бестелесными только чистые формы, в отличие от сущностей, составленных из формы и материи (см.: *Метафизика*, Л. 6. 1071b2). Слова ὄλη νοητή — из *Метафизики*, Z. 10. 1036a 9–12, 11. 1037a 4–5; Н. 6. 1045a 33–37, и Плотин вполне мог почерпнуть их, воспользовавшись любым из этих пассажей. Но одни и те же слова оба философа понимают совершенно по-разному.

5. Возможно, Плотин отсылает к своему более раннему трактату *Enn.* V. 9 [5]. 3–4.

6. См.: *Тимей*, 45b.

7. Здесь мы сталкиваемся с Платиновой интерпретацией μέγιστα γένη (см.: Платон. *Софист*, 254d ff.: бытие, движение, покой, тождественность, инаковость) как «категорий умопостигаемого мира», о которых см.: *Enn.* V. 1. 4 и полный обзор в *Enn.* VI. 2. 7–8.

8. Доктрина, кратко сформулированная здесь, является кардинально важной для Платиновой мысли. См.: *Enn.* V. 4. 2; V. 3. 11 и V. 1. 7.

9. Дальнейшее есть точное изложение аристотелевского учения о материи словами самого Аристотеля (см. *Метафизика*, Л. 1–2. 1069b).

10. Критика воззрений досократиков, приведенная в этой главе, опирается целиком на Аристотеля (см.: *Физика*, А. 4. 187a 12ff.; *Метафизика*, А. 7. 988 a 27ff.; Л. 2. 1069b 20–23).

11. Это уже критика не с аристотелевских позиций, но исходящая из собственно Платиновой мысли.

12. Имеется в виду Анаксимандр. Платинова критика показывает, как близко он следует здесь традиции перипатетиков; однако и его собственный взгляд на материю как *ἄπειρον* (см. ниже, гл. 15) так же весьма расходится с Анаксимандром.

13. См.: *Тимей*, 52b 2.

14. Здесь Плотин, как и в *Enn.* I. 8. 15, спорит с предполагаемым оппонентом, вкладывая в его уста возражения, с которыми реально сталкивался, возможно, в споре с платониками, которые толковали *Тимей*, 52a8 ff., исходя из положения, что Платон отождествлял «вместилище» с пространством, и которые, следовательно, отвергали аристотелевскую концепцию безвеличинности *ἄλη*. Позднее утверждение о невозможности существования такой материи появляется у св. Василия Великого. *Беседы на Шестоднев*, I. 21a–b (8e–9a); см.: Св. Григорий Нисский. *Об устройении человека* (*De Hom. Op.* 213c).

15. См.: Аристотель. *Физика*, Δ. 214a 13. Аристотель, в свою очередь, ссылается на Платона (см.: Там же, 209b 11).

16. Платоновский термин в изложении Аристотеля (*Физика*, А. 4. 187а 17; Г. 4. 203а 16; *Метафизика*, А. 7. 988а 26).

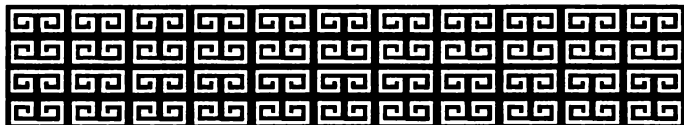
17. В главе 10 (см. прим. 13).

18. Критика воззрений Аристотеля (см.: *Физика*, А. 9. 192а 2 ff.).

19. Классический аристотелевский пример (см.: *Метафизика*, Z. 5. 1030b 30–31). Не является ли прообразом этого «философского» носа нос Сократа?

20. См.: Аристотель. *Физика*, Г. 5. 204а 23 ff.





ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ

1. Τὴν λεγομένην ὕλην ὑποκειμένον τι καὶ ὑποδοχὴν εἰδῶν λέγοντες εἶναι κοινόν τινα τοῦτον λόγον περὶ αὐτῆς πάντες λέγουσιν, ὅσοι εἰς ἔννοιαν ἤλθον τῆς τοιαύτης φύσεως, καὶ μέχρι τούτου τὴν αὐτὴν φέρονται· τίς δὲ ἔστιν αὕτη ἢ ὑποκειμένη φύσις καὶ πῶς δεκτικὴ καὶ τίνων, τὸ ἐντεῦθεν ἤδη ζητοῦντες διέστησαν. Καὶ οἱ μὲν σώματα μόνον τὰ ὄντα εἶναι θέμενοι καὶ τὴν οὐσίαν ἐν τούτοις μίαν τε τὴν ὕλην λέγουσι καὶ τοῖς στοιχείοις ὑποβεβλήσθαι καὶ αὐτὴν εἶναι τὴν οὐσίαν, τὰ δ' ἄλλα πάντα οἷον πάθη ταύτης καὶ πῶς ἔχουσιν αὐτὴν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι. Καὶ δὴ καὶ τολμῶσι καὶ μέχρι θεῶν αὐτὴν ἄγειν καὶ τέλος δὴ καὶ αὐτὸν αὐτεῖν τὸν θεὸν ὕλην ταύτην πῶς ἔχουσιν εἶναι. Διδόασιν δὲ καὶ σῶμα αὐτῇ ἄποιον αὐτὸ σῶμα λέγοντες καὶ μέγεθος δέ. Οἱ δὲ ἀσώματον λέγουσι καὶ ταύτην οὐ μίαν τινὲς αὐτῶν, ἀλλὰ ταύτην μὲν τοῖς σώμασιν ὑποβεβλήσθαι καὶ αὐτοὶ περὶ ἧς οἱ πρότεροι λέγουσιν, ἑτέραν μέντοι προτέραν ἐν τοῖς νοητοῖς ὑποβεβλημένην τοῖς ἐκεῖ εἶδεσι καὶ ταῖς ἀσωμάτοις οὐσίαις.

2. Διὸ πρότερον ζητητέον περὶ ταύτης εἰ ἔστι, καὶ τίς οὖσα τυγχάνει, καὶ πῶς ἔστιν. Εἰ δὴ ἀόριστόν τι καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ τῆς ὕλης εἶναι, ἐν δὲ τοῖς ἐκεῖ ἀρίστοις οὖσιν οὐδὲν ἀόριστον οὐδὲ ἄμορφον, οὐδ' ἂν ὕλη ἐκεῖ εἴη· καὶ εἰ ἀπλοῦν ἕκαστον, οὐδ' ἂν δεοί ὕλης, ἢ ἐξ αὐτῆς καὶ ἄλλου τὸ σύνθετον· καὶ γινομένοις μὲν ὕλης δεῖ καὶ ἐξ ἐτέρων ἕτερα ποιούμενοις, ἀφ' ὧν καὶ ἡ τῶν αἰσθητῶν ὕλη ἐνοήθη, μὴ γινομένοις δὲ οὐ. Πόθεν δὲ ἐλήλυθε καὶ ὑπέστη; Εἰ γὰρ ἐγένετο, καὶ ὑπό τινος· εἰ δὲ αἰδῖος, καὶ ἀρχαὶ πλείους καὶ κατὰ συντυχίαν τὰ πρῶτα. Κὰν εἶδος δὲ προσέλθῃ, τὸ σύνθετον ἔσται σῶμα· ὥστε κάκεῖ σῶμα.

3. Πρῶτον οὖν λεκτέον ὡς οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον, οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ἢ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ, εἰ μέλλοι παρέχειν αὐτὸ τοῖς πρὸ αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀρίστοις· οἷόν τι καὶ ψυχὴ πρὸς νοῦν καὶ λόγον πέφυκε μορφουμένη παρὰ τούτων καὶ εἰς εἶδος βέλτιον ἀγομένη· ἐν τε τοῖς νοητοῖς τὸ σύνθετον ἐτέρως, οὐχ ὡς τὰ σώματα· ἐπεὶ καὶ λόγοι σύνθετοι καὶ ἐνεργεῖα δὲ σύνθετον ποιούσι τὴν ἐνεργοῦσαν εἰς εἶδος φύσιν. Εἰ δὲ καὶ πρὸς ἄλλο καὶ παρ' ἄλλου, καὶ μᾶλλον. Ἡ δὲ τῶν γιγνομένων ὕλη αἰεὶ ἄλλο καὶ ἄλλα εἶδος ἴσχει, τῶν δὲ αἰδῖων ἢ αὐτὴ ταῦτον αἰεὶ. Τάχα δὲ ἀνάπαλιν ἢ ἐνταῦθα. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ παρὰ μέρος πάντα καὶ ἐν ἑκάστοτε· διὸ οὐδὲν ἐμμένει ἄλλου ἄλλο ἐξωθούντος· διὸ οὐ ταῦτον αἰεὶ. Ἐκεῖ δὲ ἅμα πάντα· διὸ οὐκ ἔχει εἰς ὃ μεταβάλλοι, ἢ ἡδὴ γὰρ

ἔχει πάντα. Οὐδέποτ' οὖν ἄμορφος οὐδὲ ἐκεῖ ἢ ἐκεῖ, ἐπεὶ οὐδ' ἢ ἐνταῦθα, ἀλλ' ἕτερον τρόπον ἑκατέρω. Τὸ δὲ εἶτε αἰδιος, εἶτε γενομένη, ἐπειδὴν ὅ τί ποτ' ἐστὶ λάβωμεν, δῆλον ἔσται.

4. Ὁ δὴ λόγος ἡμῖν ὑποθεμένοις τὸ νῦν εἶναι τὰ εἶδη δέδεικται γὰρ ἐν ἄλλοις προίτω. Εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἶδη, κοινὸν μὲν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι· καὶ δὴ καὶ ἴδιον, ὧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. Τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἢ χωρίζουσα ἢ οἰκεία ἐστὶ μορφή. Εἰ δὲ μορφή, ἔστι τὸ μορφοῦμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορὰ. Ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἢ τὴν μορφήν δεχομένη καὶ αἰεὶ τὸ ὑποκείμενον. Ἔτι εἰ κόσμος νοητὸς ἔστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κακεῖ δεῖ ὕλην εἶναι. Ἡ πῶς προσερεῖς κόσμον μὴ εἰς εἶδος ἰδῶν; Πῶς δὲ εἶδος μὴ ἐφ' ὧ τὸ εἶδος λαβῶν; Ἀμερὲς μὲν γὰρ παντελῶς πάντη αὐτό, μεριστὸν δὲ ὅπως οὖν. Καὶ εἰ μὲν διασπασθέντα ἀπ' ἀλλήλων τὰ μέρη, ἢ τομὴ καὶ ἡ διάσπασις ὕλης ἐστὶ πάθος· αὕτη γὰρ ἢ τμηθεῖσα· εἰ δὲ πολλὰ ὄν ἀμεριστὸν ἐστὶ, τὰ πολλὰ ἐν ἐνὶ ὄντα ἐν ὕλη ἐστὶ τῷ ἐνὶ αὐτὰ μορφαὶ αὐτοῦ ὄντα· τὸ γὰρ ἐν τούτῳ [τὸ ποικίλον] νόησον ποικίλον καὶ πολύμορφον. Οὐκοῦν ἄμορφον αὐτὸ πρὸ τοῦ ποικίλον· εἰ γὰρ τῷ νῶ ἀφέλοις τὴν ποικιλίαν καὶ τὰς μορφὰς καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ νοήματα, τὸ πρὸ τούτων ἄμορφον καὶ ἀόριστον καὶ τούτων οὐδὲν τῶν ἐπ' αὐτῷ καὶ ἐν αὐτῷ.

5. Εἰ δ', ὅτι αἰεὶ ἔχει ταῦτα καὶ ὁμοῦ, ἐν ἄμφω καὶ οὐχ ὕλη ἐκεῖνο, οὐδ' ἐνταῦθα ἔσται τῶν σωμάτων ὕλη· οὐδέποτε γὰρ ἄνευ μορφῆς, ἀλλ' αἰεὶ ὅλον σῶμα, σύνθετον μὴν ὅμως. Καὶ νοῦς εὐρίσκει τὸ διττόν· οὗτος γὰρ διαιρεῖ, ἕως εἰς ἀπλοῦν ἤκη μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον· ἕως δὲ δύναται, χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὸ βάθος. Τὸ δὲ βάθος ἐκάστου ἢ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος. Καὶ ὁ νοῦς λόγος. Διὸ τὸν ἐφ' ἐκάστου λόγον ὀρῶν τὸ κάτω ὡς ὑπὸ τὸ φῶς σκοτεινὸν ἤγηται, ὡσπερ ὀφθαλμὸς φωτοειδῆς ὦν πρὸς τὸ φῶς βαλὼν καὶ χροᾶς φῶτα ὄντα τὰ ὑπὸ τὰ χρώματα σκοτεινὰ καὶ ὕλικὰ εἶναι λέγει κεκρυμμένα τοῖς χρώμασι. Διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχει διάφορός τε ἢ ὕλη, ὅσῳ καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον· ἢ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτὴν ζωὴν ὠρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἢ δὲ ὠρισμένον μὲν τι γίγνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον. Καὶ ἢ μορφὴ δὲ εἶδωλον· ὡστε καὶ τὸ ὑποκείμενον εἶδωλον. Ἐκεῖ δὲ ἢ μορφὴ ἀληθινόν· ὡστε καὶ τὸ ὑποκείμενον. Διὸ καὶ τοὺς λέγοντας οὐσίαν τὴν ὕλην, εἰ περὶ ἐκείνης ἔλεγον, ὀρθῶς ἔδει ὑπολαμβάνειν λέγειν· τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἐκεῖ οὐσία, μᾶλλον δὲ μετὰ τοῦ ἐπ' αὐτῇ νοουμένη καὶ ὅλη οὐσα πεφωτισμένη οὐσία. Πότερα δὲ αἰδῖος ἢ νοητὴ ὁμοίως ζητητέον, ὡς ἂν τις καὶ τὰς ἰδέας ζητοῖ· γενητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχῆν ἔχειν, ἀγένητα δὲ, ὅτι μὴ χρόνω τὴν ἀρχῆν ἔχει, ἀλλ' αἰεὶ παρ' ἄλλου, οὐχ ὡς γινόμενα αἰεί,

ὥσπερ ὁ κόσμος, ἀλλὰ ὄντα αἰεὶ, ὥσπερ ὁ ἐκεῖ κόσμος. Καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ αἰεὶ, ἢ τὴν ὕλην ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, καὶ ἡ κίνησις ἡ πρώτη· διὸ καὶ αὕτη ἑτερότης ἐλέγετο, ὅτι ὁμοῦ ἐξέφυσαν κίνησις καὶ ἑτερότης· ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κάκεινου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι δεόμενα· ὀρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὐπω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου. Εἰ γὰρ παρ' ἐκείνου τὸ φῶς, τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει αἰεὶ, ἀλλὰ ἄλλο ὃν ἔχει, εἴπερ τὸ φῶς παρ' ἄλλου. Καὶ περὶ μὲν τῆς ἐν τοῖς νοητοῖς ὕλης πλείω τῶν προσηκόντων παραγμυνωθέντα ταύτη.

6. Περὶ δὲ τῆς τῶν σωμάτων ὑποδοχῆς ὡδε λεγέσθω. Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὃν παρ' αὐτά, ἢ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ. Οὐ γὰρ παντελῆς τοῦ μεταβάλλοντος ἡ φθορά· ἢ ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὃν ἀπολομένη· οὐδ' αὖ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὃν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἶδους μεταβολὴ ἐξ εἶδους ἑτέρου. Μένει δὲ τὸ δεξάμενον τὸ εἶδος τοῦ γενομένου καὶ ἀποβαλὸν θάτερον. Τοῦτό τε οὖν δηλοῖ καὶ ὅλως ἡ φθορά· συνδέτου γάρ· εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ὕλης καὶ εἶδους ἕκαστον. Ἡ τε ἐπαγωγὴ μαρτυρεῖ τὸ φθειρόμενον σύνδετον δεικνύσα· καὶ ἡ ἀνάλυσις δέ· οἶον εἰ ἡ φιάλη εἰς τὸν χρυσόν, ὁ δὲ χρυσὸς εἰς ὕδωρ, καὶ τὸ

ὑδωρ δὲ φθειρόμενον τὸ ἀνάλογον ἀπαιτεῖ. Ἀνάγκη δὲ τὰ στοιχεῖα ἢ εἶδος εἶναι ἢ ὕλην πρώτην ἢ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους. Ἀλλ' εἶδος μὲν οὐχ οἶόν τε· πῶς γὰρ ἄνευ ὕλης ἐν ὄγκῳ καὶ μεγέθει; Ἀλλ' οὐδὲ ὕλη ἢ πρώτη φθείρεται γάρ. Ἐξ ὕλης ἄρα καὶ εἶδους. Καὶ τὸ μὲν εἶδος κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὴν μορφὴν, ἢ δὲ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀόριστον, ὅτι μὴ εἶδος.

7. Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ στοιχεῖα ἐν ὕλῃ θέμενος ἀντιμαρτυροῦσαν ἔχει τὴν φθορὰν αὐτῶν. Ἀναξαγόρας δὲ τὸ μίγμα ὕλην ποιῶν, οὐκ ἐπιτηδειότητα πρὸς πάντα, ἀλλὰ πάντα ἐνεργεῖα ἔχειν λέγων ὃν εἰσάγει νοῦν ἀναιρεῖ οὐκ αὐτὸν τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος διδόντα ποιῶν οὐδὲ πρότερον τῆς ὕλης ἀλλ' ἅμα. Ἀδύνατον δὲ τὸ ἅμα. Εἰ γὰρ μετέχει τὸ μίγμα τοῦ εἶναι, πρότερον τὸ ὄν· εἰ δὲ καὶ τοῦτο ὄν τὸ μίγμα, κάκεινο, ἄλλου ἐπ' αὐτοῖς δεήσει τρίτου. Εἰ οὖν πρότερον ἀνάγκη τὸν δημιουργὸν εἶναι, τί ἔδει τὰ εἶδη κατὰ σμικρὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι, εἴτα τὸν νοῦν διὰ πραγμάτων ἀνηνύτων διακρίνειν ἐξὸν ἀποίω οὔσῃ τὴν ποιότητα καὶ τὴν μορφὴν ἐπὶ πᾶσαν ἐκτείνειν; Τὸ τε πᾶν ἐν παντὶ εἶναι πῶς οὐκ ἀδύνατον; Ὁ δὲ τὸ ἄπειρον ὑποθεῖς τί ποτε τοῦτο λεγέτω. Καὶ εἰ οὕτως ἄπειρον, ὡς ἀδιεξίτητον, ὡς οὐκ ἔστι τοιοῦτόν τι ἐν τοῖς οὔσιν οὔτε αὐτοῦ ἀπειρον οὔτε ἐπ' ἄλλῃ φύσει ὡς συμβεβηκὸς σώματί τινι, τὸ μὲν αὐτοῦ ἀπειρον, ὅτι καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ἄπειρον, τὸ δὲ ὡς συμβεβηκὸς, ὅτι τὸ ὦ συμβέβηκεν ἐκεῖνο οὐκ ἂν καθ'

ἑαυτὸ ἄπειρον εἴη οὐδὲ ἀπλοῦν οὐδὲ ὕλη ἔτι, δῆλον. Ἄλλ' οὐδὲ αἱ ἄτομοι τάξιν ὕλης ἔξουσιν αἱ τὸ παράπαν οὐκ οὔσαι· τμητὸν γὰρ πᾶν σῶμα κατὰ πᾶν· καὶ τὸ συνεχές δὲ τῶν σωμάτων καὶ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ μῆ οἶόν τε ἄνευ νοῦ ἕκαστα καὶ ψυχῆς, ἦν ἀδύνατον ἔξ ἀτόμων εἶναι, ἄλλην τε φύσιν παρὰ τὰς ἀτόμους ἐκ τῶν ἀτόμων δημιουργεῖν οὐχ οἶόν τε, ἐπεὶ καὶ οὐδεὶς δημιουργὸς ποιήσῃ τι ἔξ οὐχ ὕλης συνεχοῦς, καὶ μυρία ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν καὶ εἴρηται· διὸ ἐνδιατρίβειν περιττὸν ἐν τούτοις.

8. Τίς οὖν ἢ μία αὕτη καὶ συνεχῆς καὶ ἄποιος λεγομένη; Καὶ ὅτι μὲν μῆ σῶμα, εἶπερ ἄποιος, δῆλον· ἢ ποιότητα ἔξει. Λέγοντες δὲ πάντων αὐτὴν εἶναι τῶν αἰσθητῶν καὶ οὐ τινῶν μὲν ὕλην, πρὸς ἄλλα δὲ εἶδος οὔσαν οἶον τὸν πηλὸν ὕλην τῷ κεραμεύοντι, ἀπλῶς δὲ οὐχ ὕλην οὐ δὴ οὕτως, ἀλλὰ πρὸς πάντα λέγοντες, οὐδὲν ἂν αὐτῇ προσάπτοιμεν τῇ αὐτῆς φύσει, ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς ὁράται. Εἰ δὴ τοῦτο, πρὸς ταῖς ἄλλαις ποιότησιν, οἶον χρώμασι καὶ θερμότησι καὶ ψυχρότησιν, οὐδὲ τὸ κοῦφον οὐδὲ τὸ βάρος, οὐ πυκνόν, οὐχ ἀραιόν, ἀλλ' οὐδὲ σχῆμα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος· ἄλλο γὰρ τὸ μεγέθει, ἄλλο τὸ μεμεγεθυσμένῳ εἶναι, ἄλλο τὸ σχήματι, ἄλλο τὸ ἐσχηματισμένῳ. Δεῖ δὲ αὐτὴν μῆ σύνθετον εἶναι, ἀλλ' ἀπλοῦν καὶ ἐν τι τῇ αὐτῆς φύσει· οὕτω γὰρ πάντων ἔρημος. Καὶ ὁ μορφὴν διδοὺς δώσει καὶ μορφὴν ἄλλην οὔσαν παρ' αὐτὴν καὶ μέγεθος καὶ

πάντα ἐκ τῶν ὄντων οἷον προσφέρων· ἢ δουλεύσει τῷ μεγέθει αὐτῆς καὶ ποιήσῃ οὐχ ἡλίκον θέλει, ἀλλ' ὅσον ἢ ὕλη βούλεται· τὸ δὲ συντροχάζειν τὴν βούλησιν τῷ μεγέθει αὐτῆς πλασματῶδες. Εἰ δὲ καὶ πρότερον τῆς ὕλης τὸ ποιοῦν, ταύτῃ ἔσται ἡ ὕλη, ἢ πάντῃ τὸ ποιοῦν θέλει, καὶ εὐάγωγος εἰς ἅπαντα· καὶ εἰς μέγεθος τοίνυν. Μέγεθός τε εἰ ἔχοι, ἀνάγκη καὶ σχῆμα ἔχειν· ὥστε ἔτι μᾶλλον δύσεργος ἔσται. "Ἐπεισι τοίνυν τὸ εἶδος αὐτῇ πάντα ἐπ' αὐτὴν φέρον· τὸ δὲ εἶδος πᾶν καὶ μέγεθος ἔχει καὶ ὁπόσον ἂν ἦ μετὰ τοῦ λόγου καὶ ὑπὸ τούτου. Διὸ καὶ ἐπὶ τῶν γενῶν ἐκάστων μετὰ τοῦ εἶδους καὶ τὸ ποσὸν ὠρίσται· ἄλλο γὰρ ἀνθρώπου καὶ ἄλλο ὄρνιθος καὶ ὄρνιθος τοιουτοῦ. Θαυμαστότερον τὸ ποσὸν τῇ ὕλῃ ἄλλο ἐπάγειν τοῦ ποιῶν αὐτῇ προστιθέναι; οὐδὲ τὸ μὲν ποιῶν λόγος, τὸ δὲ ποσὸν οὐκ, εἶδος καὶ μέτρον καὶ ἀριθμὸς ὄν.

9. Πῶς οὖν τις λήψεται τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μέγεθος ἔχει; "Ἡ πᾶν ὅπερ μὴ ταῦτόν τῷ ποσῷ· οὐ γὰρ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ποσὸν ταῦτόν. Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ἕτερα τοῦ ποσοῦ. "Ὅλως δὲ πᾶσαν ἀσώματον φύσιν ἀποσον δετέον· ἀσώματος δὲ καὶ ἡ ὕλη. Ἐπεὶ καὶ ἡ ποσότης αὐτῇ οὐ ποσόν, ἀλλὰ τὸ μετασχὸν αὐτῆς· ὥστε καὶ ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι εἶδος ἢ ποσότης. Ὡς οὖν ἐγένετό τι λευκὸν παρουσία λευκότητος, τὸ δὲ πεποιητὸς τὸ λευκὸν χρώμα ἐν ζῳῷ καὶ τὰ ἄλλα δὲ χρώματα ποικίλα οὐκ ἦν ποικίλον χρώμα, ἀλλὰ ποικίλος, εἰ βούλει, λόγος, οὕτω

καὶ τὸ ποιοῦν τὸ τηλικόνδε οὐ τηλικόνδε, ἀλλ' αὐτὸ τὸ «τί πηλικόν» ἢ πηλικότης ἢ ὁ λόγος τὸ ποιοῦν. Προσελθούσα οὖν ἢ πηλικότης ἐξελίττει εἰς μέγεθος τὴν ὕλην; Οὐδαμῶς· οὐδὲ γὰρ ἐν ὀλίγῳ συνεσπείρατο· ἀλλ' ἔδωκε μέγεθος τὸ οὐ πρότερον ὄν, ὡσπερ καὶ ποιότητα τὴν οὐ πρότερον οὔσαν.

10. Τί οὖν νοήσω ἀμέγεδρες ἐν ὕλῃ; Τί δὲ νοήσεις ἄποιοι ὀπωσοῦν; Καὶ τίς ἢ νόησις καὶ τῆς διανοίας ἢ ἐπιβολή; Ἡ ἀοριστία· εἰ γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, καὶ τῷ ἀορίστῳ τὸ ἀόριστον. Λόγος μὲν οὖν γένοιτο ἂν περὶ τοῦ ἀορίστου ὠρισμένος, ἢ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολὴ ἀόριστος. Εἰ δ' ἕκαστον λόγῳ καὶ νοήσει γινώσκεται, ἐνταῦθα δὲ ὁ μὲν λόγος λέγει, ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἢ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια, μᾶλλον νόσον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἐτέρου λόγου συγκείμενον. Καὶ τάχα εἰς τοῦτο βλέπων ὁ Πλάτων νόθῳ λογισμῷ εἶπε ληπτὴν εἶναι. Τίς οὖν ἢ ἀοριστία τῆς ψυχῆς; Ἄρα παντελῆς ἄγνοια ὡς ἀπουσία; Ἡ ἐν καταφάσει τινὶ τὸ ἀόριστον, καὶ οἷον ὀφθαλμῷ τὸ σκότος ὕλην ὃν παντὸς ἀοράτου χρώματος, οὕτως οὖν καὶ ψυχὴ ἀφελούσα ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς οἷον φῶς τὸ λοιπὸν οὐκέτι ἔχουσα ὀρίσαι ὁμοιοῦται τῇ ὄψει τῇ ἐν σκότῳ ταυτὸν πῶς γινομένη τότε τῷ ὀοῖον ὄρα. Ἄρ' οὖν ὄρα; Ἡ οὕτως ὡς ἀσχημοσύνην καὶ ὡς ἄχρῳιαν καὶ ὡς ἀλαμπές καὶ προσέτι δὲ ὡς οὐκ ἔχον μέγεθος· εἰ δὲ μή,

εἶδοποιήσῃ ἤδη. Ὅταν οὖν μηδὲν νοῆ, οὐ ταῦτό τοῦτο περὶ ψυχὴν πάθος; Ἡ οὐ, ἀλλ' ὅταν μὲν μηδὲν, λέγει μηδὲν, μᾶλλον δὲ πάσχει οὐδέν· ὅταν δὲ τὴν ὕλην, οὕτω πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου· ἐπεὶ καὶ ὅταν τὰ μεμορφωμένα καὶ τὰ μεμεγεδυσμένα νοῆ, ὡς σύνδετα νοεῖ· ὡς γὰρ κεχρωσμένα καὶ ὄλως πεποιωμένα. Τὸ ὄλον οὖν νοεῖ καὶ τὸ συνάμφω· καὶ ἐναργῆς μὲν ἢ νόησις ἢ ἡ αἴσθησις τῶν ἐπόντων, ἀμυδρὰ δὲ ἢ τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ ἀμόρφου· οὐ γὰρ εἶδος. Ὁ οὖν ἐν τῷ ὄλω καὶ συνδέτῳ λαμβάνει μετὰ τῶν ἐπόντων ἀναλύσασα ἐκεῖνα καὶ χωρίσασα, ὃ καταλείπει ὁ λόγος, τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοοῦσα. Καὶ ἐπειδὴ οὐκ ἔμεινεν οὐδ' αὐτῇ ἢ ὕλη ἀμορφος, ἀλλ' ἐν τοῖς πράγμασιν ἐστὶ μεμορφωμένη, καὶ ἡ ψυχὴ εὐθέως ἐπέβαλε τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων αὐτῇ ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ, οἷον φόβῳ τοῦ ἔξω τῶν ὄντων εἶναι καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπιπολὺ ἐστάναι.

11. Καὶ τί δεῖ τινος ἄλλου πρὸς σύστασιν σωμάτων μετὰ μέγεθος καὶ ποιότητος ἀπάσας; Ἡ τοῦ ὑποδεξομένου πάντα. Οὐκοῦν ὁ ὄγκος· εἰ δὲ ὁ ὄγκος, μέγεθος δῆπου. Εἰ δὲ ἀμέγεδρος, οὐδ' ὅπου δέξεται ἔχει. Ἀμέγεδρος δὲ ὃν τί ἂν συμβάλλοιτο, εἰ μήτε εἰς εἶδος καὶ τὸ ποιὸν μήτε εἰς τὴν διάστασιν καὶ τὸ μέγεθος, ὃ δὴ παρὰ τῆς ὕλης δοκεῖ, ὅπου ἂν ἦ, ἔρχεσθαι εἰς τὰ σώματα; Ὅλως δὲ ὡσπερ πράξεις καὶ ποιήσεις καὶ χρόνοι καὶ κινήσεις ὑποβολὴν ὕλης ἐν αὐτοῖς οὐκ ἔχοντα

ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, οὕτως οὐδὲ τὰ σώματα τὰ πρῶτα ἀνάγκη ὑλὴν ἔχειν, ἀλλὰ ὅλα ἕκαστα εἶναι ἃ ἔστι ποικιλώτερα ὄντα μίξει τῇ ἐκ πλειόνων εἰδῶν τὴν σύστασιν ἔχοντα· ὥστε τοῦτο τὸ ἀμέγεδες ὑλῆς ὄνομα κενὸν εἶναι. Πρῶτον μὲν οὖν οὐκ ἀνάγκη τὸ ὑποδεχόμενον ὁτιοῦν ὄγκον εἶναι, εἰ μὴ μέγεθος ἦδη αὐτῷ παρῆ· ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ πάντα δεχομένη ὁμοῦ ἔχει πάντα· εἰ δὲ μέγεθος αὐτῇ συμβεβηκὸς ἦν, ἔσχεν ἂν ἕκαστα ἐν μεγέθει. Ἡ δὲ ὑλὴ διὰ τοῦτο ἐν διαστήματι ἃ δέχεται λαμβάνει, ὅτι διαστήματός ἐστι δεκτικὴ· ὥσπερ καὶ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ μετὰ τοῦ μεγεθύνεσθαι καὶ τὸ ποιὸν ἀντιπαραγόμενον ἴσχει τῷ ποσῷ καὶ συστελλομένου συσταλείη ἂν. Εἰ δ' ὅτι προυπάρχει τι μέγεθος ἐν τοῖς τοιοῦτοις ὑποκείμενον τῷ μορφοῦντι, κάκει ἀπαιτεῖ, οὐκ ὀρθῶς· ἐνταῦθα γὰρ ἡ ὑλὴ οὐκ ἡ ἀπλῶς, ἀλλ' ἡ τούτου· τὴν δ' ἀπλῶς δεῖ καὶ τοῦτο παρ' ἄλλου ἔχειν. Οὐ τοίνυν ὄγκον δεῖ εἶναι τὸν δεξόμενον τὸ εἶδος, ἀλλ' ὁμοῦ τῷ γενέσθαι ὄγκον καὶ τὴν ἄλλην ποιότητα δέχεσθαι. Καὶ φάντασμα μὲν ἔχειν ὄγκου ὡς ἐπιτηδειότητα τούτου ὥσπερ πρῶτην, κενὸν δὲ ὄγκον. Ὄφειν τινὲς ταῦτόν τῷ κενῷ τὴν ὑλὴν εἰρήκασιν. Φάντασμα δὲ ὄγκου λέγω, ὅτι καὶ ἡ ψυχὴ οὐδὲν ἔχουσα ὀρίσαι, ὅταν τῇ ὑλὴ προσομιλήῃ, εἰς ἀοριστίαν χεῖ ἑαυτὴν οὔτε περιγράφουσα οὔτε εἰς σημεῖον ἰέναι δυναμένη· ἦδη γὰρ ὀρίζει. Διὸ οὔτε μέγα λεκτέον χωρὶς οὔτε σμικρὸν αὐτῷ, ἀλλὰ μέγα καὶ μικρὸν· καὶ οὕτως ὄγκος καὶ ἀμέγεδες οὕτως, ὅτι ὑλὴ ὄγκου καὶ συστελλόμενον ἐκ τοῦ μεγάλου ἐπὶ τὸ σμικρὸν καὶ

ἐκ τοῦ σμικροῦ ἐπὶ τὸ μέγα οἶον ὄγκον διατρέχει· καὶ ἡ ἀοριστία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος, ὑποδοχὴ μεγέθους ἐν αὐτῇ· ἐν δὲ φαντασίᾳ ἐκείνως. Καὶ γὰρ τῶν μὲν ἄλλων ἀμεγέθων ὅσα εἶδη ὤριστα ἕκαστον· ὥστε οὐδαμῇ ἔννοια ὄγκου· ἡ δὲ ἀόριστος οὐσα καὶ μήπω σταῖσα παρ' αὐτῆς ἐπὶ πᾶν εἶδος φερομένη δεῦρο κάκεισε καὶ πάντα εὐάγωγος οὐσα πολλή τε γίνεται τῇ ἐπὶ πάντα ἀγωγῇ καὶ γενέσει καὶ ἔσχε τοῦτον τὸν τρόπον φύσιν ὄγκου.

12. Συμβάλλεται οὖν τὰ μέγιστα τοῖς σώμασι· τὰ τε γὰρ εἶδη τῶν σωμάτων ἐν μεγέθεσι. Περὶ δὲ μέγεθος οὐκ ἂν ἐγένετο ταῦτα, ἀλλ' ἡ περὶ τὸ μεμεγεθυσμένον· εἰ γὰρ περὶ μέγεθος, οὐ περὶ ὕλην, ὁμοίως ἂν ἀμεγέθη καὶ ἀνυπόστατα ἦν ἢ λόγοι μόνοι ἂν ἦσαν οὗτοι δὲ περὶ ψυχὴν καὶ οὐκ ἂν ἦν σώματα. Δεῖ οὖν ἐνταῦθα περὶ ἕν τι τὰ πολλά· τοῦτο δὲ μεμεγεθυσμένον· τοῦτο δὲ ἕτερον τοῦ μεγέθους. Ἐπεὶ καὶ νῦν ὅσα μίγνυται τῷ ὕλην ἔχειν εἰς ταῦτόν ἔρχεται καὶ οὐ δεῖται ἄλλου του περὶ ὅ, ὅτι ἕκαστον τῶν μίγνυμένων ἠκει φέρον τὴν αὐτοῦ ὕλην. Δεῖται δὲ [ὅμως] καὶ ὡς ἐνός τινος τοῦ δεξομένου ἢ ἀγγείου ἢ τόπου· ὁ δὲ τόπος ὕστερος τῆς ὕλης καὶ τῶν σωμάτων, ὥστε πρότερον ἂν δέοιτο τὰ σώματα ὕλης. Οὐδέ, ὅτι αἱ ποιήσεις καὶ αἱ πράξεις ἄυλοι, διὰ τοῦτο καὶ τὰ σώματα· σύνθετα γὰρ τὰ σώματα, αἱ δὲ πράξεις οὐ. Καὶ τοῖς πράττουσιν ἢ ὕλη ὅταν πράττωσι τὸ ὑποκείμενον δίδωσι μένουσα ἐν αὐτοῖς, εἰς τὸ πράττειν οὐχ αὐτὴν δίδωσιν· οὐδὲ γὰρ οἱ πράττοντες τοῦτο

ζητούσι. Καὶ οὐ μεταβάλλει ἄλλη πρᾶξις εἰς ἄλλην, ἵνα ἂν ἦν καὶ αὐταῖς ὕλη, ἀλλ' ὁ πρᾶπτων ἐπ' ἄλλην μεταβάλλει πρᾶξιν ἐξ ἄλλης· ὥστε ὕλην αὐτὸν εἶναι ταῖς πράξεσιν. Ἔστι τοίνυν ἀναγκαῖον ἢ ὕλη καὶ τῆ ποιότητι καὶ τῷ μεγέθει· ὥστε καὶ τοῖς σώμασι· καὶ οὐ κενὸν ὄνομα, ἀλλ' ἔστι τι ὑποκείμενον καὶ ἀόρατον καὶ ἀμέγεδες ὑπάρχη. Ἡ οὕτως οὐδὲ τὰς ποιότητας φήσομεν οὐδὲ τὸ μέγεθος τῷ αὐτῷ λόγῳ· ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων λέγοιτο ἂν οὐδὲν εἶναι ἑαυτοῦ μόνον λαμβανόμενον. Εἰ δὲ ταῦτα ἔστι καίπερ ἀμυδρῶς ὃν ἕκαστον, πολὺ μᾶλλον ἂν εἴη ὕλη, καὶ μὴ ἐναργῆς ὑπάρχη αἰρετῆ οὐσα οὐ ταῖς αἰσθήσεσιν· οὔτε γὰρ ὄμμασιν, ἄχρους γάρ· οὔτε ἀκοῇ, οὐ γὰρ ψόφος· οὐδὲ χυμοί, διὸ οὐδὲ ῥίνες οὐδὲ γλῶσσα. Ἄρ' οὖν ἀφή; Ἡ οὐ, ὅτι μὴδὲ σῶμα· σώματος γὰρ ἢ ἀφή, ὅτι ἢ πυκνοῦ ἢ ἀραιοῦ, μαλακοῦ σκληροῦ, ὑγροῦ ξηροῦ· τούτων δὲ οὐδὲν περὶ τὴν ὕλην· ἀλλὰ λογισμῶ οὐκ ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῶς· διὸ καὶ νόθος, ὡς εἴρηται. Ἄλλ' οὐδὲ σωματότης περὶ αὐτῆν· εἰ μὲν λόγος ἢ σωματότης, ἕτερος αὐτῆς· αὕτη οὖν ἄλλο· εἰ δ' ἤδη ποιήσασα καὶ οἶον κραθεῖσα, σῶμα φανερώς ἂν εἴη καὶ οὐχ ὕλη μόνον.

13. Εἰ δὲ ποιότης τις τὸ ὑποκείμενον κοινή τις οὐσα ἐν ἐκάστω τῶν στοιχείων, πρῶτον μὲν τίς αὕτη λεκτέον. Ἐπειτα πῶς ποιότης ὑποκείμενον ἔσται; Πῶς δὲ ἐν ἀμέγεθει ποιὸν θεωρηθήσεται μὴ ἔχον ὕλην μὴδὲ μέγεθος; Ἐπειτα εἰ μὲν ὠρισμένη ἢ ποιότης, πῶς ὕλη;

Εἰ δ' ἀόριστόν τι, οὐ ποιότης, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ ἡ ζητουμένη ὕλη. Τί οὖν κωλύει ἄποιον μὲν εἶναι τῷ τῶν ἄλλων μηδεμιᾶς τῆ αὐτῆς φύσει μετέχειν, αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ μηδεμιᾶς μετέχειν ποῖαν εἶναι ἰδιότητα πάντως τινὰ ἔχουσαν καὶ τῶν ἄλλων διαφέρουσαν, οἷον στέρησιν τινα ἐκείνων; Καὶ γὰρ ὁ ἔστερημένος ποιός· οἷον ὁ τυφλός. Εἰ οὖν στέρησις τούτων περὶ αὐτήν, πῶς οὐ ποιά; Εἰ δὲ καὶ ὅλως στέρησις περὶ αὐτήν, ἔτι μᾶλλον, εἴ γε δὴ καὶ στέρησις ποιόν τι. Ὁ δὴ ταῦτα λέγων τί ἄλλο ἢ ποιά καὶ ποιότητος πάντα ποιεῖ; Ὡστε καὶ ἡ ποσότης ποιότης ἂν εἴη καὶ ἡ οὐσία δέ. Εἰ δὲ ποιόν, πρόσεστι ποιότης. Γελοῖον δὲ τὸ ἕτερον τοῦ ποιοῦ καὶ μὴ ποιόν ποιόν ποιεῖν. Εἰ δ', ὅτι ἕτερον, ποιόν, εἰ μὲν αὐτοετερότης, οὐδ' ὡς ποιόν· ἐπεὶ οὐδ' ἡ ποιότης ποιά· εἰ δ' ἕτερον μόνον, οὐχ ἑαυτῇ, ἀλλ' ἑτερότητι ἕτερον καὶ ταυτότητι ταυτόν. Οὐδὲ δὴ ἡ στέρησις ποιότης οὐδὲ ποιόν, ἀλλ' ἐρημία ποιότητος ἢ ἄλλου, ὡς ἡ ἀψοφία οὐ ψόφου ἢ ὄτου οὖν ἄλλου· ἄρσις γὰρ ἡ στέρησις, τὸ δὲ ποιόν ἐν καταφάσει. Ἡ τε ἰδιότης τῆς ὕλης οὐ μορφή· τῷ γὰρ μὴ ποιά εἶναι μὴδ' εἶδος τι ἔχειν· ἀτοπον δὴ, ὅτι μὴ ποιά, ποῖαν λέγειν καὶ ὅμοιον τῷ, ὅτι ἀμέγεδρος, αὐτῷ τούτῳ μέγεθος ἔχειν. Ἔστιν οὖν ἡ ἰδιότης αὐτῆς οὐκ ἄλλο τι ἢ ὅπερ ἔστι, καὶ οὐ πρόσκειται ἡ ἰδιότης, ἀλλὰ μᾶλλον ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα, ὅτι ἄλλο αὐτῶν. Καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐ μόνον ἄλλα, ἀλλὰ καὶ τι ἕκαστον ὡς εἶδος, αὕτη δὲ πρεπόντως ἂν λέγοιτο μόνον ἄλλο· τάχα δὲ ἄλλα, ἵνα μὴ τῷ «ἄλλο» ἐνικῶς ὀρίσης, ἀλλὰ τῷ «ἄλλα» τὸ ἀόριστον ἐνδείξῃ.

14. Ἄλλ' ἐκεῖνο ζητητέον, πότερα στέρησις, ἢ περὶ αὐτῆς ἢ στέρησις. Ὁ τοίνυν λέγων λόγος ὑποκειμένω μὲν ἐν ἄμφω, λόγῳ δὲ δύο, δίκαιος ἦν διδάσκειν καὶ τὸν λόγον ἑκατέρου ὄντινα δεῖ ἀποδιδόναι, τῆς μὲν ὕλης ὅς ὀριεῖται αὐτὴν οὐδὲν προσαπτόμενος τῆς στέρησεως, τῆς τε αὖ στέρησεως ὡσαύτως. Ἡ γὰρ οὐδέτερον ἐν οὐδέτερω τῷ λόγῳ ἢ ἑκάτερον ἐν ἑκατέρῳ ἢ θάτερον ἐν θατέρῳ μόνον ὅποτερον οὖν. Εἰ μὲν οὖν ἑκάτερον χωρὶς καὶ οὐκ ἐπιζητεῖ οὐδέτερον, δύο ἔσται ἄμφω καὶ ἡ ὕλη ἕτερον στέρησεως, καὶ συμβεβήκη αὐτῇ ἢ στέρησις. Δεῖ δ' ἐν τῷ λόγῳ μηδὲ δυνάμει ἐνοραῖσθαι θάτερον. Εἰ δὲ ὡς ἡ εἰς ἢ σιμῆ καὶ τὸ σιμόν, καὶ οὕτω διπλοῦν ἑκάτερον καὶ δύο. Εἰ δὲ ὡς τὸ πῦρ καὶ ἡ θερμότης, ἐν μὲν τῷ πυρὶ τῆς θερμότητος οὔσης, ἐν δὲ τῇ θερμότητι οὐ λαμβανομένου τοῦ πυρός, καὶ ἡ ὕλη οὕτω στέρησις, ὡς τὸ πῦρ θερμόν, οἷον εἶδος αὐτῆς ἔσται ἢ στέρησις, τὸ δ' ὑποκείμενον ἄλλο, ὃ δεῖ τὴν ὕλην εἶναι. Καὶ οὐδ' οὕτως ἔν. Ἄρα οὖν οὕτως ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, δύο δὲ τῷ λόγῳ, τῆς στέρησεως οὐ σημαινούσης τι παρεῖναι, ἀλλὰ μὴ παρεῖναι, καὶ οἷον ἀπόφασις ἢ στέρησις τῶν ὄντων; ὡσπερ ἂν εἴ τις λέγοι οὐκ ὄν, οὐ γὰρ προστίθῃσιν ἢ ἀπόφασις, ἀλλὰ φησιν οὐκ εἶναι· καὶ οὕτω στέρησις ὡς οὐκ ὄν. Εἰ μὲν οὖν οὐκ ὄν, ὅτι μὴ τὸ ὄν, ἀλλ' ἄλλο ὄν τί ἐστι, δύο οἱ λόγοι, ὁ μὲν τοῦ ὑποκειμένου ἀπτόμενος, ὁ δὲ τῆς στέρησεως τὴν πρὸς τὰ ἄλλα σχέσιν δηλῶν. Ἡ ὁ μὲν τῆς ὕλης πρὸς τὰ ἄλλα καὶ ὁ τοῦ ὑποκειμένου δὲ πρὸς τὰ ἄλλα, ὁ δὲ τῆς στέρησεως εἰ τὸ ἀόριστον

αὐτῆς δηλοῖ, τάχα ἂν αὐτὸς αὐτῆς ἐφάπτοιτο· πλὴν ἐν γε ἑκατέρως τῷ ὑποκειμένῳ, λόγῳ δὲ δύο. Εἰ μέντοι τῷ ἀορίστῳ εἶναι καὶ ἀπειρῶ εἶναι καὶ ἀποίῳ εἶναι τῇ ὕλῃ ταυτόν, πῶς ἔτι δύο οἱ λόγοι;

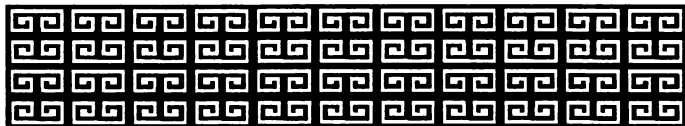
15. Πάλιν οὖν ζητητέον, εἰ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀόριστον ἐπ' ἄλλη φύσει καὶ πῶς συμβεβηκὸς καὶ εἰ στέρησις συμβέβηκεν. Εἰ δὴ ὅσα μὲν ἀριθμοὶ καὶ λόγοι ἀπειρίας ἔξω ὅροι γὰρ καὶ τάξεις, καὶ τὸ τεταγμένον καὶ τοῖς ἄλλοις παρὰ τούτων, τάττει δὲ ταῦτα οὐ τὸ τεταγμένον [οὐδὲ τάξις], ἀλλὰ ἄλλο τὸ ταττόμενον παρὰ τὸ τάττον, τάττει δὲ τὸ πέρασ καὶ ὅρος καὶ λόγος ἀνάγκη τὸ ταττόμενον καὶ ὀριζόμενον τὸ ἄπειρον εἶναι. Τάττεται δὲ ἡ ὕλη καὶ ὅσα δὲ μὴ ὕλη τῷ μετέχειν ἢ ὕλης λόγον ἔχειν· ἀνάγκη τοίνυν τὴν ὕλην τὸ ἄπειρον εἶναι, οὐχ οὕτω δὲ ἄπειρον, ὡς κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τῷ συμβεβηκέναί τὸ ἄπειρον αὐτῇ. Πρῶτον μὲν γὰρ τὸ συμβαῖνόν τῳ δεῖ λόγον εἶναι· τὸ δὲ ἄπειρον οὐ λόγος· ἔπειτα τίνι ὄντι τὸ ἄπειρον συμβήσεται; Πέρατι καὶ πεπερασμένῳ. Ἄλλ' οὐ πεπερασμένον οὐδὲ πέρασ ἢ ὕλη. Καὶ τὸ ἄπειρον δὲ προσελθὸν τῷ πεπερασμένῳ ἀπολεῖ αὐτοῦ τὴν φύσιν· οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτῇ τοίνυν τὸ ἄπειρον. Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἢ ὕλη τὸ ἄπειρον καὶ εἴη ἂν γεννηθὲν ἐκ τῆς τοῦ ἐνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ ἀεὶ, οὐκ οὕσης ἐν ἐκείνῳ ἀπειρίας ἀλλὰ ποιοῦντος. Πῶς οὖν ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα; Ἡ διττόν καὶ τὸ ἄπειρον.

Καὶ τί διαφέρει; Ὡς ἀρχέτυπον καὶ εἶδωλον. Ἐλαττόνως οὖν ἄπειρον τοῦτο; Ἡ μᾶλλον· ὅσω γὰρ εἶδωλον πεφευγὸς τὸ εἶναι <καί> τὸ ἀληθές, μᾶλλον ἄπειρον. Ἡ γὰρ ἀπειρία ἐν τῷ ἦττον ὀρισθέντι μᾶλλον· τὸ γὰρ ἦττον ἐν τῷ ἀγαθῷ μᾶλλον ἐν τῷ κακῷ. Τὸ ἐκεῖ οὖν μᾶλλον ὄν εἶδωλον ὡς ἄπειρον, τὸ δ' ἐνταῦθα ἦττον, ὅσω πέφευγε τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀληθές, εἰς δὲ εἰδώλου κατερρή φύσιν, ἀληθεστέως ἄπειρον. Τὸ αὐτὸ οὖν τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀπείρω εἶναι; Ἡ ὅπου λόγος καὶ ὕλη ἄλλο ἐκάτερον, ὅπου δὲ ὕλη μόνον ἢ ταῦτόν λεκτέον ἢ ὅλως, ὃ καὶ βέλτιον, οὐκ εἶναι ἐνθάδε τὸ ἀπείρω εἶναι· λόγος γὰρ ἔσται, ὃς οὐκ ἔστιν ἐν τῷ ἀπείρω, ἴν' ἢ ἄπειρον. Ἄπειρον μὲν δὴ παρ' αὐτῆς τὴν ὕλην λεκτέον ἀντιτάξει τῇ πρὸς τὸν λόγον. Καὶ γὰρ, ὡσπερ ὁ λόγος οὐκ ἄλλο τι ὢν ἔστι λόγος, οὕτω καὶ τὴν ὕλην ἀντιτεταγμένην τῷ λόγῳ κατὰ τὴν ἀπειρίαν οὐκ ἄλλο τι οὔσαν λεκτέον ἄπειρον.

16. Ἄρ' οὖν καὶ ἑτερότητι ταῦτόν; Ἡ οὐ, ἀλλὰ μορίῳ ἑτερότητος ἀντιταπτομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι. Διὸ καὶ μὴ ὄν οὕτω τι ὄν καὶ στερήσει ταῦτόν, εἰ ἢ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα. Οὐκοῦν φθαρήσεται ἢ στέρησις προσελθόντος τοῦ οὐ στέρησις; Οὐδαμῶς· ὑποδοχὴ γὰρ ἕξεως οὐχ ἕξις, ἀλλὰ στέρησις, καὶ πέρατος οὐ τὸ πεπερασμένον οὐδὲ τὸ πέρας, ἀλλὰ τὸ ἄπειρον καὶ καθ' ὅσον ἄπειρον. Πῶς οὖν [οὐκ] ἀπολεῖ αὐτοῦ τὴν φύσιν τοῦ ἀπείρου προσελθὸν τὸ πέρας καὶ

ταῦτα οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος ἀπειρου; Ἡ εἰ μὲν κατὰ τὸ ποσὸν ἀπειρον, ἀνήρει· νῦν δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τούναντίον σώζει αὐτὸ ἐν τῷ εἶναι· ὁ γὰρ πέφυκεν, εἰς ἐνέργειαν καὶ τελείωσιν ἄγει, ὡσπερ τὸ ἄσπαρτον, ὅταν σπεύρηται· καὶ ὅταν τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος καὶ οὐκ ἀπόλλυται τὸ θῆλυ, ἀλλὰ μᾶλλον θηλύνεται· τοῦτο δὲ ἐστίν· ὁ ἐστὶ μᾶλλον γίγνεται. Ἄρ' οὖν καὶ κακὸν ἢ ὕλη μεταλαμβάνουσα ἀγαθοῦ; Ἡ διὰ τοῦτο, ὅτι ἐδεήθη· οὐ γὰρ εἶχε. Καὶ γὰρ ὁ μὲν ἂν δέηταί τις, τὸ δ' ἔχη, μέσον ἂν ἴσως γίγνοιτο ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, εἰ ἰσάζοι πῶς ἐπ' ἄμφω· ὁ δ' ἂν μηδὲν ἔχη ἅτε ἐν πενίᾳ ὄν, μᾶλλον δὲ πενία ὄν, ἀνάγκη κακὸν εἶναι. Οὐ γὰρ πλούτου πενία τοῦτο [οὐδὲ ἰσχύος], ἀλλὰ πενία μὲν φρονήσεως, πενία δὲ ἀρετῆς, κάλλους, ἰσχύος, μορφῆς, εἶδους, ποιοῦ. Πῶς οὖν οὐ δυσείδες; Πῶς δὲ οὐ πάντη αἰσχροῦ; Πῶς δὲ οὐ πάντη κακόν; Ἐκείνη δὲ ἢ ὕλη ἢ ἐκεῖ ὄν· τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος. Ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν. Οὐκ ὄν ἄρα αὐτῆ, ἕτερον ὄν, πρὸς τῷ καλῷ τοῦ ὄντος.





II. 5. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΥΝΑΜΕΙ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ

О ТОМ, ЧТО СУЩЕСТВУЕТ В ВОЗМОЖНОСТИ И ЧТО В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ (25)

Краткое введение

Этот трактат (№ 25 в Порфириевой хронологии) завершает начатую в *Enn.* II. 4 полемику с Аристотелем в вопросах терминологии; в нем не столько уделяется внимание критике Аристотеля, сколько изложению собственно Платиновой концепции материи с интерпретацией по ходу ее изложения аристотелевских понятий. Основная цель, преследуемая Платином в данном трактате, — максимально ясно продемонстрировать, что именно он подразумевает под материей умопостигаемого мира и как понимает материю мира чувственного — как чистую лишенность, потенцию, которая никогда не может быть актуали-

зированной. Эта парадоксальная концепция, пожалуй, наиболее ясно изложена в последней части данного трактата, чем где бы то ни было в *эннеадах*.

Синописис

Что подразумевается под возможным и действительным, и что под возможностью и действием; рассуждение, призванное прояснить значение этих аристотелевских терминов (гл. 1–2). Как эти термины приложимы к умопостигаемому миру; там нет материи в чувственном смысле, как принципа изменчивости, но место материи там занимает эйдос, как один из аспектов неподверженного изменениям действия (гл. 3). Эти же термины, далее, рассматриваются в приложении к материальному, чувственно-воспринимаемому миру; его материя есть возможность, которая никогда не становится и не может стать ничем действительным (гл. 4–5).

От Переводчика

Ввиду значительной сложности этого небольшого по объему сочинения, я нахожу нужным предварить его схемой соотношения основных понятий, исполь-

зуемых в данном трактате. В сфере умопостигаемого, и в умопостигаемой каждой вещи, различаются энергия (в трактате V. 4 Плотин называет ее энергией сущности, или сущностной энергией) и возможность (она же — нечто сущее в бытии-в-возможности, т. е. возможность как сила, как умопостигаемая материя). При этом, энергия есть умопостигаемое «нечто». Продуктом умопостигаемого является чувственное, место энергии в нем занимает бытие-в-действительности, место возможности — бытие-в-возможности. Теперь, это чувственное (чувственная вещь), взятое относительно самого себя, есть нечто в действительности, а относительно иного (не важно, будет ли оно порождаться или, напротив, воздействовать) — нечто в возможности, или просто: есть в действительности или в возможности. При этом чувственное «нечто» есть вещь в действительности. Выражения: «быть в действительности» и «быть в возможности», «бытие-в-возможности» и «бытие-в-действительности» имеют каждое двоякий смысл — они могут указывать как на сферу бытия (умопостигаемую или чувственную), так и на модус бытия (возможное и действительное) в каждой из сфер; равно как и выражения: «быть в бытии-в-действительности» и «быть в бытии-в-возможности» могут называть как высшее, присутствующее в низшем, так и «вещь», берущуюся в разных отношениях.

Еще несколько замечаний: из-за амбивалентности русского слова «действие», которое порождает из себя, с одной стороны, цепь понятий, связанных с деятельностью, а с другой — с действительностью, я оставил в этом трактате без перевода греческое слово «энергейа», чтобы не перегружать текст однокоренными словами. Вообще, толкование энергии, как действительности и как деятельности, различает платонизм и аристотелизм; но об этом мы будем писать отдельно. Кроме того, греческое «дюнамис», благодаря уже упомянутому в общей статье перед публикацией первой *эннеады* смыслу слова «сила», может само обладать какой-то активностью, поэтому «дюнамео» не всегда можно перевести на русский как «иметь возможность» и т. п., поскольку в этом случае возможность выходит предметом действия, а не действующим субъектом. Современный русский не дает нам, на мой взгляд, ничего кроме глагола «усиливаться», который плохо сочетается с общепринятым переводом «дюнамис» как «возможность»; поэтому местами я употребляю старорусский глагол «возмогать». Нигде, на протяжении этого трактата, выражение «в действительности» не употребляется в том же смысле, что и фразы: «в самом деле», «по истине» и т. п.

1. Говорится, что есть бытие-в-возможности и бытие-в-действительности; говорится, что «нечто» и энергия — в сущностях. Следовательно, мы должны рассмотреть: что́ есть бытие-в-возможности и бытие-в-действительности. Не есть ли одно и то же: бытие-в-действительности и энергия; и если нечто есть энергия, есть ли оно и бытие-в-действительности, или это две разные вещи, и [нечто,] сущее в бытии-в-действительности, не необходимо есть энергия? Ясно, что бытие-в-возможности есть в вещах чувственных; должно рассмотреть, есть ли оно и в вещах умопостигаемых. Или Там есть только бытие-в-действительности; и если есть бытие-в-возможности, то оно всегда есть только бытие-в-возможности, а если оно существует вечно [т. е. только как бытие в возможности], то оно никогда не приходит в энергию, что исключается уже тем, что оно не во времени [— так ли обстоит дело, вот что должно нам рассмотреть]. Прежде всего следует сказать, что́ есть бытие-в-возможности: если дело обстоит действительно так, то мы не должны говорить о бытии-в-возможности просто, ибо нет бытия-в-возможности, если ничто не существует в возможности. Например, «медь есть в возможности статуя»,¹ но если из меди ничего не возникает, ничто не отпечатывается на ней, ничто не собирается быть, если ничего из нее не будет после того, чем она была, если ей ничем не

позволено стать, — то медь будет [не статуей в возможности], а тем, чем она была, и только. Но то, чем она была, присутствовало [в меди изначально] и не собиралось быть чем-то другим. Что иное возмогла [медь, ставшая статуей в возможности,] кроме того, что в ней присутствовало [как в меди]? Значит, медь не была возможностью [, но только бытием в возможности]. Следовательно, есть нечто сущее в бытии-в-возможности, нечто, возмогающее уже быть и чем-то иным после того, что оно есть (оно или пребывает после творения этого [следующего, имеющего быть,] или, отдавая себя тому, что оно возмогло, само уничтожается); о нем [т. е. сущем в бытии-в-возможности] и говорится, как о том, что [существует] в возможности; ибо иным способом «медь есть в возможности статуя», и иным — вода есть в возможности медь, и воздух, и огонь. Значит ли это, что подобного рода существующие вещи существуют в бытии-в-возможности, и они называются возможностью относительно того, что имеет быть: например, медь — возможность статуи? Если возможность берется в смысле возможности творить, то никоим образом, ибо о возможности, взятой как возможность творить, нельзя сказать, что она — в возможности. Если же о бытии-в-возможности говорится не только относительно бытия-в-действительности, но и относительно энергии, тогда и возможность возмогает [т. е. есть

ничто сущее в бытии-в-возможности]. Лучше и яснее брать бытие-в-возможности — относительно бытия-в-действительности, и возможность — относительно энергии. Бытие-в-возможности, в этом смысле, есть точно то же, что некое подлежащее, подлежащее претерпеваниям, формам и эйдосам, подлежащее, собирающееся принимать их и по природе к этому расположенное; в самом деле, оно даже старается прийти к ним: в некоторых случаях более успешно, в некоторых — менее, портя тех [т. е. формы и эйдосы], каждый из которых в действительности есть иное [, чем в возможности].

2. Мы должны также рассмотреть вопрос о материи: существует ли она в возможности относительно вещей оформленных, и есть ли она иное в действительности, или же она — ничто в действительности; и вообще, возникают ли иные вещи, которые мы называем существующими в возможности, получая эйдос в действительности и оставаясь в то же время собой; или же бытие-в-действительности будет приписано статуе, и статуя в действительности будет только противопоставляться статуе в возможности, и предикат «в действительности» никоим образом не может быть приложим к тому, что было названо «статуйей в возможности». Если дело обстоит таким образом, то это не то бытие-в-возможности, которое воз-

никает в действительности, но позднейшее бытие-в-действительности, которое возникло из предшествовавшего бытия-в-возможности. И, опять же, сущее в бытии-в-действительности есть составленное из формы и материи, но не так, что с одной стороны существует материя, а с другой — наложенный на нее эйдос. Так обстоит дело, если возникают разные сущности, например, статуя из меди: ибо статуя есть составленное из иных [друг другу] сущностей. В случае же вещей не пребывающих [т. е. мимолетных, существующих лишь мгновенье,] очевидно, что бытие-в-возможности было всецело иным [, нежели бытие-в-действительности]. Но если человек, который был грамотен в возможности, становится грамотным в действительности, — почему в этом случае то, что было в возможности, и то, что сейчас существует в действительности, — не одно и то же? [Конечно, одно и то же.] Ибо один и тот же Сократ мудр и в возможности, и в действительности. Но разве не выйдет тогда, что не знающий знает? [Да,] ибо он был знающим в возможности. Человек необразованный знает по случайности. Однако, ставший знающим был знающим в возможности — не благодаря тому, что был не образован, но напротив: случайным для него было быть необразованным, и его душа, будучи расположена к знанию, сама была бытием-в-возможности, благодаря чему человек и стал знающим. Сохранит

ли этот человек бытие-в-возможности, останется ли грамотным в возможности, став уже грамотным? Ничто этому не мешает, но [возможность должна быть положена] и иным способом: прежде [того, как стать грамотным,] он был просто в возможности, теперь же — его возможность имеет определенный эйдос. Тогда, если бытие-в-возможности есть подлежащее, а бытие-в-действительности есть составленное [из материи и формы], как должен называться тот эйдос, что накладывается на медь? Не неразумно будет назвать эти форму и эйдос, благодаря которому статуя существует не только в возможности, но и в действительности, — энергией, и не просто энергией, но энергией этой вот вещи, хотя в более собственном смысле слова термин «энергея» мог бы прилагаться к иному — к тому, к чему приводит энергия, и что противопоставляется бытию-в-возможности. Ибо бытие-в-возможности имеет бытие-в-действительности от иного; однако то, что в возможности, возмозаает что-либо благодаря себе, и это есть энергия того, что в возможности: например, душевное состояние и следующая ему энергия, называемые мужеством и мужественным поведением [, ясно показывают, что некая внутренняя возможность переходит в действительность не благодаря иному, не как медь, получающая форму статуи извне]. Но достаточно об этом.

3. Теперь мы должны обсудить вопрос, ради которого было сказано все предшествующее: в каком смысле говорится, что бытие-в-действительности есть в вещах умопостигаемых; есть ли каждая из умопостигаемых вещей в действительности и энергия; и если все они суть энергия, то есть ли Там бытие-в-возможности? Если Там нет материи, в которой могло бы быть бытие-в-возможности, и ничто не имеет быть тем, чем уже не было бы, и ничто не находится еще в процессе изменения в иное, ничто, пребывая, не порождает иное, не исходит из себя, давая иному быть вместо себя, то тогда, конечно, в вещах существенно и вечно сущих, не имеющих времени, не будет ничего, в чем бытие-в-возможности могло бы быть. Если тогда кто-нибудь спросит тех, кто полагает материю также и в умопостигаемом мире, почему Там нет бытия-в-возможности, соответствующего материи — ибо, если даже материя существует Там иным способом, все равно в каждой из умопостигаемых вещей будет нечто подобное эйдосу, и нечто подобное материи, и составленное — что они скажут? Ответят, что то, что Там есть как материя, есть эйдос, ибо и душа тоже, будучи [по своей природе] эйдосом, может быть материей для иного. Тогда, не существует ли она в возможности относительно этого иного? Ибо, в таком случае, это иное было бы ее эйдосом, но эйдос души — не в том, что позднее

души, она не отделена от своего эйдоса, разве что чисто логически; душа имеет материю таким образом, каким мыслимое двойственно: оба [и материя, и форма в мыслимом] — одна природа; так же как и Аристотель говорит о своем пятом теле [элементе], что он нематериален.²

Но что мы скажем о душе? В возможности она есть живое существо, когда она еще не есть оно, но собирается быть; в возможности она музыкальна, и такова, каковой она возникает, но каковой не пребывает всегда; так что [по видимости] бытие-в-возможности есть также и в умопостигаемых вещах. Но душа не есть эти [качества] в возможности, но есть возможность этих [качеств]. И все-таки почему ее бытие-в-действительности Там? Неужели она существует в действительности, будучи, как статуя, составлена из обоих [материи и эйдоса], поскольку каждая из умопостигаемых вещей уже восприняла свой эйдос? Лучше сказать, потому, что каждая из этих вещей есть эйдос, есть совершенно то, что есть. Ибо Ум не переходит из возможностей мышления в энергию мышления: в противном случае он нуждался бы в ином, предшествующем [начале], которое не [переходит в энергию] из возможностей, — но в Уме есть всё. Ибо бытие-в-возможности, переходя в иное, желает быть приведенным в энергию, чтобы стать чем-то существующим в действительности; но то, что

обладает собой благодаря себе самому, вечно обладает собой таким именно образом, — это и есть энергия. Все первично сущие вещи есть энергии, ибо они имеют то, что им должно иметь от себя и вечно; и Душа существует таким же образом — та Душа, которая не в материи, но в умопостигаемом. Но и та душа, что в материи, есть некая энергия, — например, растительная душа, ибо то, что она есть, есть энергия. [Допустим,] все существующие Там вещи существуют в действительности, и таким именно образом, — есть ли, тогда, все они энергии? Почему нет? Если это прекрасно сказано, что та природа «бессонна»,³ [и что такова же] и жизнь, и лучшая жизнь, то Там должны быть прекраснейшие энергии. Все вещи Там существуют в действительности, и все суть энергии, и все живы [из себя]; то [горнее] место есть место жизни [как таковой], начало и источник истинных Души и Ума.

4. Тогда все иные вещи, которые есть нечто в возможности, имеют бытие-в-действительности как нечто иное; и об этом ином, которое уже существует, говорится, что оно существует в возможности относительно иного. Что она **есть**, говорится и о материи, которую мы называем всецело существующей в возможности, но что она есть в действительности: что-то из сущих вещей? [Если бы она была одной из

вещей,] она не была бы всеми вещами в возможности. Если же она ничто из сущих, то необходимо не есть сущее [вообще]. Как же она может быть чем-то в действительности, если она не есть ни одно из сущих? Но если она не есть ни одно из сущих, которые возникают на ней, ничто не мешает ей быть чем-то иным, если, в самом деле, она не есть все сущие вещи, имеющие материальное основание. Если же она не есть все эти вещи, а эти вещи — [все] сущие, то она не существует. Она, конечно, не могла бы быть эйдосом, ибо воображается как нечто бесформенное, поэтому ее нельзя причислить к умопостигаемым вещам. Так что и таким образом она будет не-сущим. Если она не существует в обоих [вышеупомянутых случаях], то она будет еще более не-сущей. Если же она исключена из природы истинно сущих и не может достигнуть [уровня] тех, которые называются ложно существующими [т. е. уровня материальных вещей, или даже уровня их отражений и отзвуков], ибо она даже не призрак логоса, как они, — в каком еще виде бытия можно было бы ее найти? Если же ни в каком, — как она могла бы существовать в действительности?

5. Как же нам сказать о ней? Почему она есть материя [умопостигаемых] сущих? Потому что она есть они в возможности. Не потому ли, что они уже

существуют в возможности, соответствующей тому, что они собираются быть [чувственно]? [Пусть так,] но ее бытие в материи есть только возвешение того, что будет, как если бы ее бытие всегда откладывалось на завтра [буквально: откладывалось тому, кто будет. — Т. С.]. Следовательно, ее бытие в возможности не есть нечто, но в возможности всё; и поскольку в себе она — ничто, но именно то, что она есть — материя, постольку она [никоим образом] не существует в действительности. Поскольку, если она будет чем-то в действительности, то не будет материей, т. е. не будет всецело материей, а не материей вроде меди.⁴ Тогда материя должна быть не-сущим — не как нечто отличное от сущего, как, например, движение⁵ (оно ведь мчится на сущем, как если бы оно было от него и в нем); материя же словно бы изгнана из него и не способна [сама] изменить себя, но всегда такова, каковой была изначально, а была она не-сущим, чем вечно и остается. Она не была чем-то существующим в действительности изначально, поскольку была отставлена от всех существующих вещей; она была не способна взять даже окраску от [цвета] вещей, желавших погрузиться в нее, но она [всегда] пребывает направленной к иному, существуя в возможности относительно вещей последующих; она является, когда завершается [ряд] умопостигаемых сущих, она схватывается в вещах

становящихся, будучи сама чем-то последним, чем-то после них. Итак, будучи и в вещах умопостигаемых, и в чувственных, она не принадлежит ничему в действительности, ей оставлено быть только в возможности — неким бессилием, смутным эйдолом, не способным оформиться. Так что она есть эйдол в действительности; она есть ложь в действительности: т. е. «истинная ложь», т. е. «сущностно ложное».⁶ Итак, если она есть не-сущее в действительности, то, следовательно, еще более не-сущее, а значит — «сущностно не-сущее». Тому, что имеет свою истину в не-сущем, должно быть далеко от того, что существует в действительности бытия сущих. Тогда, если материя должна быть, она должна в действительности не быть; будучи выведенной из истинного бытия, ей должно иметь свое бытие в небытии; ибо если ты лишишь вещи, существующие ложно, их лжи, то лишишь их самой их сущности; и если введешь энергию в вещи, имеющие свое бытие и сущность в возможности, то уничтожишь основание [причину] их ипостасей, потому что их бытие — в возможности. Если же должно соблюсти материю неуничтожимой, то именно как саму материю. Итак, либо должно сказать, что, по всей видимости, материя существует только в возможности, чтобы быть тем, что она есть, либо — опровергнуть эти [выше-сказанные] слова.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Аристотель. *Физика*, Г. 1. 201 а30.

2. Аристотель никогда напрямую не говорил этого. Возможно, Плотин имеет здесь в виду комментарий кого-либо из перипатетиков, заключившего, что «невозникшее», «неуничтожимое», «неподверженное ни росту, ни [качественному] изменению» — будет и нематериальным (См.: *О небе*, А. 3. 270 а–b).

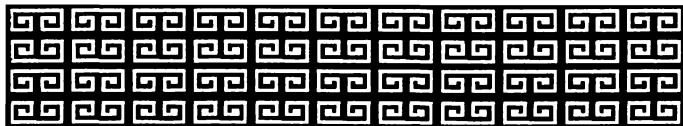
3. См.: Платон. *Тимей*, 52 b7. Плотин говорит о «неусыпном свете» в Уме в прекрасном описании неизменной и вечной жизни и мышления Ума в *Енн.* VI. 2. 8. 7.

4. См. гл. 1. Медь есть уже действительная медь, т. е. оформленная, реально существующая вещь; потенциально же она есть статуя, которую можно из нее отлить, и таким образом — материя статуи.

5. Движение — одна из «категорий умопостигаемого мира». См.: *Енн.* II. 5. 5 и прим. к этому отрывку.

6. Фраза τὸ ὡς ἀληθῶς ψεῦδος взята из Платона. *Государство*, II. 382a4; ὄντως μὴ ὄν — из *Софиста*, 254d1 (однако Плотин ставит выражения, взятые у Платона, совершенно в иной контекст).





ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΥΝΑΜΕΙ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ

1. Λέγεται τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεία εἶναι λέγεται δέ τι καὶ ἐνεργεία ἐν τοῖς οὐσι. Σκεπτέον οὖν τί τὸ δυνάμει καὶ τί τὸ ἐνεργεία. Ἄρα τὸ αὐτὸ τῷ ἐνεργεία εἶναι ἢ ἐνεργεία, καὶ εἴ τί ἐστὶν ἐνεργεία, τοῦτο καὶ ἐνεργεία, ἢ ἕτερον ἐκάτερον καὶ τὸ ἐνεργεία ὃν οὐκ ἀνάγκη καὶ ἐνεργείαν εἶναι; Ὅτι μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ δυνάμει, δῆλον· εἰ δὲ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς, σκεπτέον. Ἡ ἐκεῖ τὸ ἐνεργεία μόνον· καὶ εἰ ἐστὶ τὸ δυνάμει, τὸ δυνάμει μόνον αἰεὶ, καὶ αἰεὶ ἢ, οὐδέποτε ἂν ἔλθοι εἰς ἐνεργείαν οὐ τῷ χρόνῳ ἐξείργεσθαι. Ἀλλὰ τί ἐστὶ τὸ δυνάμει πρῶτον λεκτέον, εἰ δὴ τὸ δυνάμει δεῖ μὴ ἀπλῶς λέγεσθαι· οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ δυνάμει μηδενὸς εἶναι. Οἷον δυνάμει ἀνδριάς ὁ χαλκός· εἰ γὰρ μηδὲν ἐξ αὐτοῦ μηδ' ἐπ' αὐτῷ μηδ' ἐμελλε μηδὲν ἔσεσθαι μεθ' ὃ ἦν μηδ' ἐνεδέχετο γενέσθαι, ἦν ἂν ὃ ἦν μόνον. Ὁ δὲ ἦν, ἢ ἤδη παρῆν καὶ οὐκ ἐμελλε· τί οὖν ἐδύνατο ἄλλο μετὰ τὸ παρὸν αὐτό; Οὐ τοίνυν ἦν ἂν δυνάμει. Δεῖ τοίνυν τὸ δυνάμει τι ὃν ἄλλο ἢ ἤδη τῷ τι καὶ ἄλλο μετ' αὐτὸ δύνασθαι, ἢ τοι μένον μετὰ τοῦ ἐκεῖνο ποιεῖν ἢ παρέχον αὐτὸ ἐκείνῳ ὃ δύναται φθαρὲν αὐτό, δυνάμει λέγεσθαι.

ἄλλως γὰρ τὸ «δυνάμει ἀνδριάς ὁ χαλκός», ἄλλως τὸ ὕδωρ δυνάμει χαλκός καὶ ὁ ἀήρ πῦρ. Τοιοῦτον δὴ ὄν τὸ δυνάμει ἄρα καὶ δύναμις λέγοιτο ἂν πρὸς τὸ ἐσόμενον, οἶον ὁ χαλκός δύναμις τοῦ ἀνδριάντος; Ἡ, εἰ μὲν ἡ δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβάνοιτο, οὐδαμῶς· οὐ γὰρ ἡ δύναμις ἢ κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη λέγοιτο ἂν δυνάμει. Εἰ δὲ τὸ δυνάμει μὴ μόνον πρὸς τὸ ἐνεργεῖα λέγεται, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐνεργεῖαν, εἴη ἂν καὶ δύναμις δυνάμει. Βέλτιον δὲ καὶ σαφέστερον τὸ μὲν δυνάμει πρὸς τὸ ἐνεργεῖα, τὴν δὲ δύναμιν πρὸς ἐνεργεῖαν λέγειν. Τὸ μὲν δὴ δυνάμει τοιοῦτον ὡσπερ ὑποκείμενόν τι πάθεισι καὶ μορφαῖς καὶ εἶδεσιν, ἃ μέλλει δέχεσθαι καὶ πέφυκεν ἢ καὶ σπεύδει ἔλθειν, καὶ τὰ μὲν ὡς πρὸς τὸ βέλτιστον, τὰ δὲ πρὸς τὰ χεῖρω καὶ λυμαντικά αὐτῶν, ὧν ἕκαστον καὶ ἐνεργεῖα ἐστὶν ἄλλο.

2. Περὶ δὲ τῆς ὕλης σκεπτέον, εἰ ἕτερόν τι οὔσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ πρὸς ἃ μορφοῦται, ἢ οὐδὲν ἐνεργεῖα, καὶ ὅλως καὶ τὰ ἄλλα ἃ λέγομεν δυνάμει λαβόντα τὸ εἶδος καὶ μένοντα αὐτὰ ἐνεργεῖα γίνεται, ἢ τὸ ἐνεργεῖα κατὰ τοῦ ἀνδριάντος λεχθῆσεται ἀντιτιθεμένου μόνον τοῦ ἐνεργεῖα ἀνδριάντος πρὸς τὸν δυνάμει ἀνδριάντα, ἀλλ' οὐ τοῦ ἐνεργεῖα κατηγορουμένου κατ' ἐκείνου, καθ' οὗ τὸ δυνάμει ἀνδριάς ἐλέγετο. Εἰ δὴ οὕτως, οὐ τὸ δυνάμει γίνεται ἐνεργεῖα, ἀλλ' ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος πρότερον ἐγένετο τὸ ἐνεργεῖα ὕστερον. Καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖα ὄν τὸ συναμφότερον, οὐχ ἢ ὕλη, τὸ δὲ

εἶδος τὸ ἐπὶ αὐτῇ. Καὶ τοῦτο μὲν, εἰ ἑτέρα γίγνοιτο οὐσία, οἷον ἐκ χαλκοῦ ἀνδριάς· ἄλλη γὰρ οὐσία ὡς τὸ συναμφοτέρων ὁ ἀνδριάς. Ἐπὶ δὲ τῶν ὅλως οὐ μενόντων φανερόν, ὡς τὸ δυνάμει παντάπασιν ἕτερον ἦν. Ἄλλ' ὅταν ὁ δυνάμει γραμματικὸς ἐνεργεῖα γένηται, ἐνταῦθα τὸ δυνάμει πῶς οὐ καὶ ἐνεργεῖα τὸ αὐτό; Ὁ γὰρ δυνάμει Σωκράτης ὁ αὐτὸς καὶ ἐνεργεῖα σοφός. Ἄρ' οὖν καὶ ὁ ἀνεπιστήμων ἐπιστήμων; Δυνάμει γὰρ ἦν ἐπιστήμων. Ἡ κατὰ συμβεβηκὸς ὁ ἀμαθὴς ἐπιστήμων. Οὐ γὰρ ἡ ἀμαθὴς δυνάμει ἐπιστήμων, ἀλλὰ συμβεβήκει αὐτῷ ἀμαθεῖ εἶναι, ἢ δὲ ψυχὴ κατὰ αὐτὴν ἐπιτηδεῖως ἔχουσα τὸ δυνάμει ἦν ἥπερ καὶ ἐπιστήμων. Ἐτι οὖν σώζει τὸ δυνάμει, καὶ δυνάμει γραμματικὸς ἤδη γραμματικὸς ὢν; Ἡ οὐδὲν κωλύει καὶ ἄλλον τρόπον· ἐκεῖ μὲν δυνάμει μόνον, ἐνταῦθα δὲ τῆς δυνάμεως ἐχούσης τὸ εἶδος. Εἰ οὖν ἔστι τὸ μὲν δυνάμει τὸ ὑποκείμενον, τὸ δ' ἐνεργεῖα τὸ συναμφοτέρων, ὁ ἀνδριάς, τὸ εἶδος τὸ ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ τί ἂν λέγοιτο; Ἡ οὐκ ἄτοπον τὴν ἐνέργειαν, κατὰ ἦν ἐνεργεῖα ἔστι καὶ οὐ μόνον δυνάμει, τὴν μορφήν καὶ τὸ εἶδος λέγειν, οὐχ ἀπλῶς ἐνέργειαν, ἀλλὰ τοῦδε ἐνέργειαν· ἐπεὶ καὶ ἄλλην ἐνέργειαν τάχα κυριώτερον ἂν λέγοιμεν, τὴν ἀντίθετον τῇ δυνάμει τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν. Τὸ μὲν γὰρ δυνάμει τὸ ἐνεργεῖα ἔχειν παρὰ ἄλλου, τῇ δὲ δυνάμει ὃ δύναται παρὰ αὐτῆς ἢ ἐνέργεια· οἷον ἕξις καὶ ἢ κατὰ αὐτὴν λεγομένη ἐνέργεια, ἀνδρία καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι. Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως.

3. Οὐ δ' ἔνεκα ταῦτα προεῖρηται, νῦν λεκτέον, ἐν τοῖς νοητοῖς πῶς ποτε τὸ ἐνεργεῖα λέγεται καὶ εἰ ἐνεργεῖα μόνον ἢ καὶ ἐνέργεια ἕκαστον καὶ εἰ ἐνέργεια πάντα καὶ εἰ τὸ δυνάμει κάκει. Εἰ δὴ μήτε ὕλη ἐκεῖ ἐν ἣ τὸ δυνάμει, μήτε τι μέλλει τῶν ἐκεῖ, ὃ μὴ ἤδη ἐστί, μηδ' ἔτι μεταβάλλον εἰς ἄλλο ἢ μένον ἕτερόν τι γεννᾷ ἢ ἐξιστάμενον ἑαυτοῦ ἔδωκεν ἄλλῳ ἀντ' αὐτοῦ εἶναι, οὐκ ἂν εἶη ἐκεῖ τὸ δυνάμει ἐν ᾧ ἐστί, τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα, οὐ χρόνον ἐχόντων. Εἴ τις οὖν καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν τοὺς τιθεμένους κάκει ὕλην ἔροιτο, εἰ μὴ κάκει τὸ δυνάμει κατὰ τὴν ὕλην τὴν ἐκεῖ καὶ γὰρ εἰ ἄλλον τρόπον ἢ ὕλη, ἀλλ' ἔσται ἐφ' ἑκάστου τὸ μὲν ὡς ὕλη, τὸ δὲ ὡς εἶδος, τὸ δὲ συναμφοτέρων τί ἐροῦσιν; Ἡ καὶ τὸ ὡς ὕλη ἐκεῖ εἶδος ἐστί, ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ εἶδος ὃν πρὸς ἕτερον ἂν εἶη ὕλη. Οὐκοῦν πρὸς ἐκεῖνο καὶ δυνάμει; Ἡ οὐ· εἶδος γὰρ ἦν αὐτῆς καὶ οὐκ εἰς ὕστερον δὲ τὸ εἶδος καὶ οὐ χωρίζεται δὲ ἀλλ' ἢ λόγῳ, καὶ οὕτως ὕλην ἔχον, ὡς διπλοῦν νοούμενον, ἄμφω δὲ μία φύσις· οἷον καὶ Ἀριστοτέλης φησὶ τὸ πέμπτον σῶμα ἄυλον εἶναι. Περὶ δὲ ψυχῆς πῶς ἐροῦμεν; Δυνάμει γὰρ ζῶον, ὅταν μήπω, μέλλῃ δέ, καὶ μουσικὴ δυνάμει καὶ τὰ ἄλλα ὅσα γίνεται οὐκ ἀεὶ οὔσα· ὥστε καὶ ἐν νοητοῖς τὸ δυνάμει. Ἡ οὐ δυνάμει ταῦτα, ἀλλὰ δύνამις ἢ ψυχὴ τούτων. Τὸ δὲ ἐνεργεῖα πῶς ἐκεῖ; Ἄρα ὡς ὁ ἀνδριάς τὸ συναμφοτέρων ἐνεργεῖα, ὅτι τὸ εἶδος ἕκαστον ἀπέιληφεν; Ἡ ὅτι εἶδος ἕκαστον καὶ τέλειον ὃ ἐστί. Νοῦς γὰρ οὐκ ἐκ δυνάμεως τῆς κατὰ τὸ οἶόν τε νοεῖν εἰς ἐνέργειαν τοῦ νοεῖν ἄλλου γὰρ ἂν

προτέρου τοῦ οὐκ ἐκ δυνάμεως δέοιτο ἀλλ' ἐν αὐτῷ τὸ πᾶν. Τὸ γὰρ δυνάμει βούλεται ἐτέρου ἐπελθόντος εἰς ἐνέργειαν ἄγεσθαι, ἵνα ἐνεργεῖα γίνηται τι, ὃ δ' αὐτὸ παρ' αὐτοῦ τὸ ἀεὶ οὕτως ἔχει, τοῦτο ἐνέργεια ἂν εἴη. Πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνέργεια· ἔχει γὰρ ὃ δεῖ ἔχειν καὶ παρ' αὐτῶν καὶ ἀεὶ· καὶ ψυχὴ δὴ οὕτως ἢ μὴ ἐν ὕλῃ, ἀλλ' ἐν τῷ νοητῷ. Καὶ ἢ ἐν ὕλῃ δὲ ἄλλη ἐνέργεια· οἶον ἢ φυτική· ἐνέργεια γὰρ καὶ αὕτη ὅ ἐστιν. Ἄλλ' ἐνεργεῖα μὲν πάντα καὶ οὕτως, ἐνέργεια δὲ πάντα; Ἡ πῶς; Εἰ δὴ καλῶς εἴρηται ἐκείνη ἢ φύσις ἄγρυπνος εἶναι καὶ ζωὴ καὶ ζωὴ ἀρίστη, αἱ κάλλιστα ἂν εἶεν ἐκεῖ ἐνέργειαι. Καὶ ἐνεργεῖα ἄρα καὶ ἐνέργεια τὰ πάντα καὶ ζωαὶ τὰ πάντα καὶ ὁ τόπος ὁ ἐκεῖ τόπος ἐστὶ ζωῆς καὶ ἀρχὴ καὶ πηγὴ ἀληθοῦς ψυχῆς τε καὶ νοῦ.

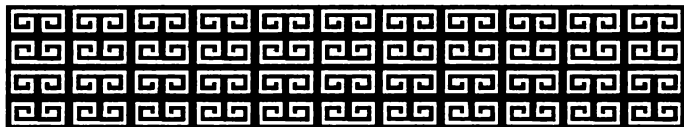
4. Τὰ μὲν οὖν ἄλλα πάντα, ὅσα δυνάμει τί ἐστιν, ἔχει καὶ τὸ ἐνεργεῖα εἶναι ἄλλο τι, ὃ ἤδη ὄν πρὸς ἄλλο δυνάμει εἶναι λέγεται· περὶ δὲ τῆς λεγομένης εἶναι ὕλης, ἣν πάντα δυνάμει λέγομεν τὰ ὄντα, πῶς ἔστιν εἰπεῖν ἐνεργεῖα τι τῶν ὄντων εἶναι; Ἡ δὴ γὰρ οὐ πάντα τὰ ὄντα δυνάμει ἂν εἴη. Εἰ οὖν μηδὲν τῶν ὄντων, ἀνάγκη μηδ' ὄν αὐτὴν εἶναι. Πῶς οὖν ἂν ἐνεργεῖα τι εἴη μηδὲν τῶν ὄντων οὕσα; Ἄλλ' οὐδὲν τῶν ὄντων ἂν εἴη τούτων, ἃ γίνεται ἐπ' αὐτῆς, ἄλλο δὲ τι οὐδὲν κωλύει εἶναι, εἴπερ μηδὲ πάντα τὰ ὄντα ἐπὶ τῇ ὕλῃ. Ἡ μὲν δὴ οὐδὲν ἐστὶ τούτων τῶν ἐπ' αὐτῇ, ταῦτα δὲ ὄντα, μὴ ὄν ἂν εἴη. Οὐ μὲν δὴ ἀνείδεόν τι φανταζομένη εἶδος ἂν εἴη· οὐ τοίνυν

οὐδ' ἐν ἐκείνοις ἂν ἀριθμηθεῖη. Μὴ ὄν ἄρα καὶ ταύτη ἔσται. Ἐπ' ἄμφω ἄρα μὴ ὄν οὐσα πλείονως μὴ ὄν ἔσται. Εἰ δὴ πέφευγε μὲν τὴν τῶν ὡς ἀληθῶς ὄντων φύσιν, οὐ δύναται δὲ ἐφικέσθαι οὐδὲ τῶν ψευδῶς λεγομένων εἶναι, ὅτι μὴδὲ ἴνδαλμα λόγου ἐστὶν ὡς ταῦτα, ἐν τίνι τῷ εἶναι ἂν ἀλοίῃ; Εἰ δὲ ἐν μηδενὶ τῷ εἶναι, τί ἂν ἐνεργεῖα εἴη;

5. Πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτῆς; Πῶς δὲ τῶν ὄντων ὕλη; Ἡ ὅτι δυνάμει. Οὐκοῦν, ὅτι ἤδη δυνάμει, ἤδη οὖν ἔστι καθὸ μέλλει; Ἀλλὰ τὸ εἶναι αὐτῆ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον· οἷον τὸ εἶναι αὐτῆ εἰς ἐκεῖνο ἀναβάλλεται, ὃ ἔσται. Τὸ τοίνυν δυνάμει οὐ τι, ἀλλὰ δυνάμει πάντα· μὴδὲν δὲ ὄν καθ' αὐτὸ, ἀλλ' ὃ ἐστὶν ὕλη ὄν, οὐδ' ἐνεργεῖα ἐστίν. Εἰ γὰρ ἔσται τι ἐνεργεῖα, ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν ἐνεργεῖα, οὐχ ἢ ὕλη ἔσται· οὐ πάντη οὖν ὕλη, ἀλλὰ οἷον ὁ χαλκός. Εἴη ἂν οὖν τοῦτο μὴ ὄν, οὐχ ὡς ἕτερον τοῦ ὄντος, οἷον κίνησις· αὐτῆ γὰρ καὶ ἐποχεῖται τῷ ὄντι οἷον ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ οὐσα, ἢ δὲ ἐστὶν οἷον ἐκρῖφείσα καὶ πάντη χωρισθεῖσα καὶ μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυναμένη, ἀλλ' ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν μὴ ὄν δὲ ἦν οὕτως αἰεὶ ἔχουσα. Οὔτε δὲ ἦν ἐξ ἀρχῆς ἐνεργεῖα τι ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων οὔτε ἐγένετο· ἃ γὰρ ὑποδύναται ἠθέλησεν, οὐδὲ χρωσθῆναι ἀπ' αὐτῶν δεδύνηται, ἀλλὰ μένουσα πρὸς ἄλλο δυνάμει οὐσα πρὸς τὰ ἐφεξῆς, τῶν δ' ὄντων ἤδη παυσαμένων ἐκείνων φανείσα ὑπὸ τε τῶν μετ' αὐτῆν γενομένων κατα-

ληφθεῖσα ἔσχατον καὶ τούτων κατέστη. Ὑπ' ἀμφοτέρων οὖν καταληφθεῖσα ἐνεργεία μὲν οὐδετέρων ἂν εἴη, δυνάμει δὲ μόνον ἐγκαταλέλειπται εἶναι ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν εἶδωλον μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον. Οὐκοῦν ἐνεργεία εἶδωλον· οὐκοῦν ἐνεργεία ψεύδος. Τοῦτο δὲ ταύτῳ τῷ ἀληθινῶς ψεύδος· τοῦτο δὲ ὄντως μὴ ὄν. Εἰ οὖν ἐνεργεία μὴ ὄν, μᾶλλον μὴ ὄν, καὶ ὄντως ἄρα μὴ ὄν. Πολλοῦ ἄρα δεῖ αὐτῷ ἐνεργεία τι τῶν ὄντων εἶναι τὸ ἀληθές ἔχοντι ἐν τῷ μὴ ὄντι. Εἴπερ ἄρα δεῖ αὐτὸ εἶναι, δεῖ αὐτὸ ἐνεργεία μὴ εἶναι, ἵνα ἐκβεβηκὸς τοῦ ἀληθῶς εἶναι ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχη τὸ εἶναι, ἐπεὶπερ τοῖς ψευδῶς οὖσιν, εἰ ἀφέλης τὸ ψεύδος αὐτῶν, ἀφείλες αὐτῶν ἦντινα εἶχον οὐσίαν, καὶ τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσιν εἰσαγαγὼν τὴν ἐνέργειαν ἀπολώλεκας αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν. Εἴπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν· δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ἢ ὃ ἐστίν, ἢ τούτους τοὺς λόγους ἐξελεγκτέον.





II. 6. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΥΝΑΜΕΙ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ

О СУЩНОСТИ И КАЧЕСТВЕ (17)

Краткое введение

Этот трактат (№ 17 в Порфириевой хронологии) представляет собой очень специальную, порой не вполне ясную критику аристотелевской доктрины качества; выдвинутые здесь аргументы по сути не отличаются от изложенных значительно позже в трактате *О категориях* (VI. 1–3; № 42–44 в Порфириевой хронологии) и сводятся к тому, что категория качества не может быть применима к умопостигаемому миру, где всё есть сущность; и даже в сфере чувственно воспринимаемого ее применение строго ограничено; сущностные различия суть деятельности логоса и не редуцируются к качествам; даже акцидентальные качества, хотя и могут быть названы качествами, суть следы или тени деятельности сущностей в умопостигаемом мире.

Синопсис

В умопостигаемом мире всё есть сущность. Где же, в таком случае, должны находиться качества? Аристотелевское разграничение между качеством, восполняющим сущность, и акциденцией, не срабатывает — одно и то же качество может выступать в одном случае как сущностное различие, в другом — как акциденция: например, «белое» — в белилах и в человеке. Правильнее было бы сказать, что то, что является качеством здесь, в умопостигаемом мире есть сущность (гл. 1). Дальнейшее критическое исследование аристотелевской категории качества в применении к вещам чувственного мира; вывод о том, что и здесь сущностные различия должны быть рассмотрены не как качества, но как проявления энергии сущности и логоса; только акцидентальные качества могут быть названы качествами — как состояния уже существующей сущности (гл. 2). Первообразами того, что здесь мы называем качествами, в умном мире выступают энергии умопостигаемых сущих; здесь же — только их след, тень и образ (гл. 3).

1. Различны ли сущность и сущее; есть ли сущее нечто лишённое иных, а сущность — сущее вместе с иными: движением, покоем, тождеством и различием;¹ суть ли эти стихии сущность? Целое, тогда,

есть сущность, каждая же из его стихий есть сущее, одно сущее — движение, другое — что-либо иное. Значит, движение есть акцидентально сущее; будет ли акцидентальна сущность или же стихии ее восполняют? Движение есть, конечно, сама сущность, и все тамошние [умопостигаемо сущие] суть сущность. Тогда, почему же это не так здесь? Не потому ли, что Там [в горнем] все суть одно, здесь же — эйдола отстоят друг от друга, и одно есть одно, а другое — другое, так что в семени все вещи есть вместе и каждая есть все остальные, и нет отдельно руки и отдельно головы; здесь же они отделены друг от друга, ибо суть эйдола и не истина.

Скажем ли мы, что качества Там суть различия сущности, сущие относительно сущности или относительно сущего; что различия делают сущности различными друг другу и, вообще, сущностями? Само по себе это не нелепо, но нелепо относительно здешних качеств, которые различают здешние сущности, например, двустопность и четырехстопность — которые не различают саму сущность, но оказываются всего лишь качествами. Однако, одно и то же и становится различием, наполняя [сущность], и не становится различием, когда в ином сущности не восполняет, будучи ее акциденцией. Например, белое в лебеде и белилах есть восполняющее [их сущность],² в тебе же оно — акциденция. Таким

образом, то белое, которое есть в логосе, есть и восполняющее, и не есть качество; то белое, которое в явлении есть нечто окачественное. Дóлжно разделить окачественное на сущностно окачественное, которое есть определенная особенность сущности, и [чувственно] окачественное, которое не создает перехода ни в сущность, ни из сущности, но уже полагает наличную сущность в ее полноте в определенное внешнее обстояние и создает некое прибавление к сущности — [неважно,] возникает ли оно относительно души или тела. Но разве чувственно видимое белое, которое в лебеде, не есть что-то его восполняющее? Нет, оно не таково даже для белил. Хорошо, пусть даже может появиться не белый лебедь, но как же с белилами или с теплотой огня? Но если кто-нибудь скажет, что [чувственная] «огненность» есть сущность огня, то не скажет ли он аналогично и о сущности белил? Действительно, это так, и жар восполняет сущность видимого огня, и белизна — сущность белил. Следовательно, одно и то же есть и нечто восполняющее [сущность], то, что не есть качество, и нечто не восполняющее сущность, что есть качество. Но нелепо говорить, что одно — восполняющее [сущность], а другое — нет [, но есть нечто обстоящее ее в ином], притом что их природа тождественна. Тогда лучше будет сказать, что логосы, производящие [качества], всецело сущностны, но

то, что произошло от них, имеет в себе здесь то, что Там [в мире умопостигаемом] есть «нечто», здесь же это — окачественное, а не «нечто». В этом и причина наших постоянных ошибок относительно «нечто», потому мы и сбиваемся в наших постоянных поисках «нечто», падая в окачественное.³ Ведь огонь не есть то, что мы называем огнем, смотря на окачественное [, которое представляется здесь огнем], но его бытие есть сущность, а то, что мы сейчас наблюдаем, на что взираем, говоря об огне, уводит нас от «нечто» и определяется нами как [всего лишь] окачественное. Это совершенно справедливо относительно вещей чувственных, ибо ни одна из них не есть сущность, но некое претерпевание сущности. Отсюда перед нами встает новый вопрос: как сущность возникает не из сущности, [но из того, что не есть сущность]. Уже было сказано, что не должны быть тождественны возникающее в бытие и то, из чего оно возникает; теперь же должно сказать, что то, что возникает, не есть сущность. Но как же мы, в таком случае, говорим, что Там [в умопостигаемом] есть сущность, если мы говорим, что сущность возникает не из сущности? Мы говорим, что Там есть сущность, потому что Там налично несмешанное, в наиболее собственном смысле сущее, которое истинно и есть сущность, сушая в [сущностнообразующих] различиях; еще лучше сказать, что когда мы гово-

рим о сущности, которая Там, мы говорим о ней вместе с ее энергиями; [будучи взята вместе с энергиями,] она кажется нам осуществлением [своего истока]; однако, возможно, она будет более зависимой благодаря этому прибавлению и своей не простоте и уже чем-то [свой исток] обстоящим.

2. Но должно рассмотреть, что вообще есть качество; ибо, возможно, уяснение того, что оно есть — быстрее уничтожит наши апории. Прежде всего, нужно отыскать ответ на уже ставившийся вопрос: должно ли утверждать, что одно и то же есть иногда лишь окачественное, а иногда — восполняющее сущность; мы не негодуем на то, что окачественное [мыслится] чем-то восполняющим сущность, но, лучше сказать, окачественную сущность. Значит, сущности и тому, что есть, — должно быть в окачественной сущности прежде ее окачественного бытия. Что же, в случае огня, например, это за сущность, которая прежде окачественной сущности? Не тело ли это? Если так, то родом сущности будет тело, и огонь есть тело горячее, так что их целое не будет сущностью, но, таким образом, горячее в огне будет также, как в тебе курносость. Но если отбросить и теплоту, и блеск, и легкость, эти проявления окачественного бытия огня, если удалить и сопротивляемость и три измерения, то его сущностью

останется материя.⁴ Однако, так не видится, ибо скорее эйдос есть сущность. Но эйдос есть качество. Нет, не качество, но эйдос есть логос. Что же, тогда, есть [составленное] из логоса и подлежащего? Отнюдь не видимое и не жгущее, ибо это суть качества. Если не скажет кто-нибудь, что жжение есть действие [исходящее] из логоса, и нагревание, и убеждение, и иные — были бы, следовательно, актами [его] творчества; так мы [совсем] не оставим места, где будет качество. Но мы не должны называть тем, что, как мы говорим, восполняет сущность, все те, что суть действия, исходящие из логосов и сущностных возможностей; мы должны называть качеством только то, что вне всей сущности, только то, что не представляется где-то качеством, а где-то не-качеством: качества суть некий избыток, наличный после сущности, как, например, добродетели и пороки, уродство и красота и здоровье и все таким образом оформленное. И треугольник, и четырехугольник сами по себе не есть окачественное, но оттреуголенное должно быть названо окачественным: не сама треугольность, но — [треугольно] оформленное.⁵ То же относится и к искусствам, и к способностям, так что мы говорим, что качество есть определенное состояние уже существующей сущности, которое либо вызвано чем-то извне, либо сопутствовало сущности изначально, а если даже и не сопут-

ствовало, то сущность не была от этого ничуть хуже. Это качество, с одной стороны, легкоподвижно, с другой — устойчиво.

3. Значит, белое (даже то, которое на тебе [т. е. белизна твоего тела]) должно полагать не качеством, но деятельностью, очевидно, происходящей от убеждающей силы [или возможности]; Там [в горнем] всё называемое [здесь] качествами суть действия, ответственность же охватывается нашими мнениями, поскольку окачественное есть особое [умопостигаемого] единичного, т. е. особое разделяет сущности друг от друга и создает каждой особый характер, заданный отношением к себе. Но каким образом будет, тогда, отличаться здешнее качество от тамошнего? Здешние качества ведь тоже — энергии. Но те качества не проясняют — ни что есть их подлежащее, ни его изменений, ни характера, но только то, что мы называем качествами, которые Там [в мире умопостигаемом] суть энергии; так что само собой ясно, что энергии Там если и имеют нечто существенно особенное, то не являются окачественным; когда же логос отделяет от сущностей окачественное, не изымая его из умопостигаемого во вне, но, лучше, взяв и произведя иное, тогда появляется окачественное — как часть сущности, являющаяся на ее поверхности. Если это так, то ничто не мешает теплоте, благодаря соприродности огню, быть неким

эйдосом огня и деятельностью, но не его качеством и, опять же, быть иным образом качеством — когда теплота взята только в ином и не есть форма сущности, но только след, тень и образ, оставивший свою сущность: сущность, энергией которой была та теплота, которая сейчас есть качество. В этом случае, все акцидентальное, то, что не суть энергии и эйдосы сущности, создающие определенные формы, все это есть окачественное, например, [душевные] состояния и иные расположения подлежащих, называемые качествами; но их первообразы, в которых они существуют первично, есть энергии тех [умопостигаемых сущих]. Таким образом, одно и то же не становится и качеством, и не качеством, но оставившее сущность есть окачественное, то же, что остается с сущностью, есть или эйдос, или энергия; ибо ничто не тождественно, оставаясь в себе, и, будучи только в ином, выпадая из бытия эйдоса и энергии. Значит, то, что никогда не есть эйдос иного [т. е. сущности], но всегда — случайное, есть чистое качество; это и только это.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Категории умопостигаемого мира»; см.: *Enn.* II. 4. 5 и *Enn.* II. 5. 5.

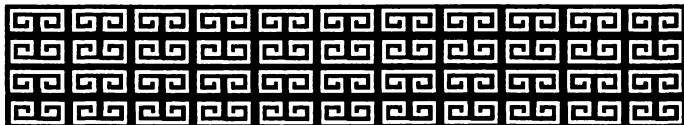
2. Белила как образцовый пример проявления белизны, см.: Аристотель. *Никомахова этика*, А. 4. 1096b 23.

3. См.: Платон. *VII письмо*, 343c 1–6.

4. См.: Аристотель. *Метафизика*, Z. 3, 1029a 16–19; Sextus Empiricus. *Pyrh. hyp. III*, 39.

5. См.: Аристотель. *Категории*, 8, 10a 14–16.





ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ Η ΠΕΡΙ ΠΟΙΟΤΗΤΟΣ

1. Ἐὰρ τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία ἕτερον, καὶ τὸ μὲν ὄν ἀπληρωμένον τῶν ἄλλων, ἢ δὲ οὐσία τὸ ὄν μετὰ τῶν ἄλλων, κινήσεως, στάσεως, ταύτου, ἑτέρου, καὶ στοιχεῖα ταῦτα ἐκείνης; Τὸ οὖν ὅλον οὐσία, ἕκαστον δὲ ἐκείνων τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ κίνησις, τὸ δὲ ἄλλο τι. Κίνησις μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς ὄν· οὐσία δὲ ἄρα κατὰ συμβεβηκός, ἢ συμπληρωτικὸν οὐσίας; Ἡ καὶ αὐτὴ [ἡ] οὐσία καὶ τὰ ἐκεῖ πάντα οὐσία. Πῶς οὖν οὐ καὶ ἐνταῦθα; Ἡ ἐκεῖ, ὅτι ἐν πάντα, ἐνθάδε δὲ διαληφθέντων τῶν εἰδώλων τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο· ὥσπερ ἐν μὲν τῷ σπέρματι ὁμοῦ πάντα καὶ ἕκαστον πάντα καὶ οὐ χεῖρ χωρὶς καὶ χωρὶς κεφαλῆ, ἐνθα δὲ χωρίζεται ἀλλήλων· εἴδωλα γὰρ καὶ οὐκ ἀληθῆ. Τὰς οὖν ποιότητας ἐκεῖ φήσομεν οὐσίας διαφορὰς περὶ οὐσίαν οὔσας ἢ περὶ ὄν, διαφορὰς δὲ ποιούσας ἑτέρας οὐσίας πρὸς ἀλλήλας καὶ ὅλως οὐσίας; Ἡ οὐκ ἄτοπον, ἀλλὰ περὶ τῶν τῆδε ποιότητων, ὧν αἱ μὲν διαφοραὶ οὐσιῶν, ὡς τὸ δίπουν καὶ τὸ τετράπουν, αἱ δὲ οὐ διαφοραὶ οὔσαι αὐτὸ τοῦτο μόνον ποιότητες λέγονται. Καίτοι τὸ αὐτὸ καὶ διαφορὰ γίγνεται συμπληροῦσα καὶ οὐ διαφορὰ ἐν ἄλλῳ οὐ συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν, συμβεβηκὸς δέ·

οἶον τὸ λευκὸν ἐν μὲν κύκνω ἢ ψιμυδίῳ συμπληροῦν, ἐν δὲ σοὶ συμβεβηκός. Ἡ τὸ λευκὸν τὸ μὲν ἐν τῷ λόγῳ συμπληροῦν καὶ οὐ ποιότης, τὸ δὲ ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ ποιόν. Ἡ διαιρετέον τὸ ποιόν, ὡς τὸ μὲν οὐσιώδες ιδιότης τις οὔσα τῆς οὐσίας, τὸ δὲ μόνον ποιόν, καθ' ὃ ποιά οὐσία, τοῦ ποιοῦ οὐ διαλλαγὴν εἰς τὴν οὐσίαν ποιούντος οὐδ' ἐκ τῆς οὐσίας, ἀλλ' οὔσης ἤδη καὶ πεπληρωμένης διάθεσίν τινα ἔξωθεν ποιούντος καὶ μετὰ τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος προσθήκη, εἴτε περὶ ψυχὴν εἴτε περὶ σῶμα γίγνοιτο. Ἀλλ' εἰ καὶ τὸ ὀρώμενον λευκὸν ἐπὶ τοῦ ψιμυδίου συμπληρωτικὸν εἴη αὐτοῦ; ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ κύκνου οὐ συμπληρωτικόν· γένοιτο γὰρ ἂν καὶ οὐ λευκός ἀλλ' ἐπὶ τοῦ ψιμυδίου· καὶ τοῦ πυρὸς δὲ ἢ θερμότης. Ἀλλ' εἴ τις λέγοι τὴν πυρότητα τὴν οὐσίαν εἶναι καὶ ἐπὶ τοῦ ψιμυδίου τὸ ἀνάλογον; Ἀλλ' ὅμως τοῦ ὀρωμένου πυρὸς [πυρότης] ἢ θερμότης συμπληροῦσα καὶ ἢ λευκότης ἐπὶ τοῦ ἑτέρου. Αἱ αὐταὶ τοίνυν συμπληρώσουσι καὶ οὐ ποιότητες, καὶ οὐ συμπληρώσουσι καὶ [οὐ] ποιότητες. Καὶ ἄτοπον ἐν μὲν οἷς συμπληροῦσι λέγειν ἄλλο εἶναι, ἐν δὲ οἷς μὴ ἄλλο, τῆς αὐτῆς φύσεως οὔσης. Ἀλλ' ἄρα τοὺς μὲν λόγους τοὺς ποιήσαντας αὐτὰ οὐσιώδεις ὄλους, τὰ δὲ ἀποτελέσματα ἔχειν ἤδη τὰ ἐκεῖ τὶ ἐνταῦθα ποιά, οὐ τί. Ὅθεν καὶ ἀμαρτάνειν ἡμᾶς ἀεὶ περὶ τὸ τί ἀπολισθάνοντας ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ποιόν καταφερομένους. Οὐ γὰρ εἶναι τὸ πῦρ ὃ λέγομεν εἰς τὸ ποιόν ἀφορῶντες, ἀλλὰ τὸ μὲν εἶναι οὐσίαν, ἃ δὲ νῦν βλέπομεν, εἰς ἃ καὶ ἀφορῶντες λέγομεν, ἀπάγειν ἡμᾶς

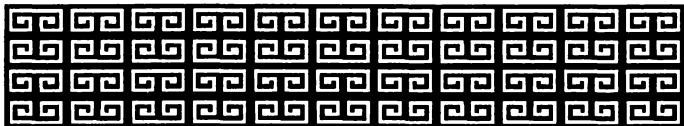
ἀπὸ τοῦ τί ὡς ὀρίζεσθαι τὸ ποιόν. Καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν εὐλόγως· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οὐσίαν εἶναι, ἀλλ' αὐτῆς πάδη. "Ὄθεν κάκεινο, πῶς οὐκ ἐξ οὐσιῶν οὐσία. Ἐλέγετο μὲν οὖν, ὅτι οὐ δεῖ τὸ αὐτὸ τὸ γινόμενον εἶναι τοῖς ἐξ ὧν· νῦν δὲ λέγειν δεῖ ὅτι οὐδὲ τὸ γινόμενον οὐσία. Ἄλλα πῶς ἐκεῖ ἦν ἐλέγομεν οὐσίαν οὐκ ἐξ οὐσίας λέγοντες; Τὴν γὰρ οὐσίαν φήσομεν ἐκεῖ κυριώτερον καὶ ἀμιγέστερον ἔχουσαν τὸ ὄν εἶναι οὐσίαν ὡς ἐν διαφοραῖς ὄντως, μᾶλλον δὲ μετὰ προσθήκης ἐνεργειῶν λεγομένην οὐσίαν, τελείωσιν μὲν δοκοῦσαν εἶναι ἐκείνου, τάχα δ' ἐνδεεστέραν τῇ προσθήκῃ καὶ τῷ οὐχ ἀπλῶ, ἀλλ' ἤδη ἀφισταμένην τούτου.

2. Ἄλλα περὶ τῆς ποιότητος σκεπτέον τί ὅλως· τάχα γὰρ γνωσθὲν ὅτι ἐστὶ μᾶλλον παύσει τὰς ἀπορίας. Πρῶτον οὖν ἐκεῖνο ζητητέον, εἰ τὸ αὐτὸ θετέον ὅτε μὲν ποιὸν μόνον, ὅτε δὲ συμπληροῦν οὐσίαν, οὐ δυσχεράναντας ποιὸν συμπληρωτικὸν οὐσίας εἶναι, ἀλλὰ ποιᾶς μᾶλλον οὐσίας. Δεῖ τοίνυν ἐπὶ τῆς ποιᾶς οὐσίας τὴν οὐσίαν πρὸ τοῦ ποιᾶν εἶναι καὶ τὸ τί ἐστὶ. Τί οὖν ἐπὶ τοῦ πυρὸς πρὸ τῆς ποιᾶς οὐσίας ἢ οὐσία; Ἄρα τὸ σῶμα; Τὸ γένος τοίνυν οὐσία ἔσται, τὸ σῶμα, τὸ δὲ πῦρ σῶμα θερμὸν καὶ οὐκ οὐσία τὸ ὅλον, ἀλλ' οὕτω τὸ θερμὸν ἐν αὐτῷ, ὡς καὶ ἐν σοὶ τὸ σιμόν. Ἀφαιρεθείσης τοίνυν θερμότητος καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ κούφου, ἃ δὴ δοκεῖ ποιᾶ εἶναι, καὶ ἀντιτυπίας τὸ τριχῆ διαστατὸν καταλείπεται καὶ ἡ ὕλη οὐσία. Ἄλλ' οὐ δοκεῖ τὸ γὰρ εἶδος μᾶλλον οὐσία. Ἄλλα τὸ εἶδος ποιότητος. Ἡ οὐ

ποιότης, ἀλλὰ λόγος τὸ εἶδος. Τὰ οὖν ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὑποκειμένου τί ἐστίν; Οὐ γὰρ τὸ ὀρώμενον καὶ τὸ καίον· τοῦτο δὲ ποιόν. Εἰ μήτις λέγοι τὸ καίειν ἐνέργειαν ἐκ τοῦ λόγου· καὶ τὸ θερμαίνειν καὶ τὸ λευκαίνειν τοίνυν καὶ τὰ ἄλλα ποιήσεις· ὥστε τὴν ποιότητα οὐχ ἔξομεν ὅπου καταλείψομεν. Ἡ ταύτας μὲν οὐ λεκτέον ποιότητος, ὅσαι λέγονται συμπληροῦν οὐσίας, εἶπερ ἐνέργειαι αἱ αὐτῶν ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν ἰούσαι, ἃ δ' ἐστὶν ἔξωθεν πάσης οὐσίας οὐ πῆ μὲν ποιότητες, ἄλλοις δὲ οὐ ποιότητες φανταζόμεναι, τὸ δὲ περιττὸν μετὰ τὴν οὐσίαν ἔχουσαι, οἶον καὶ ἀρεταὶ καὶ κακίαι καὶ αἴσχη καὶ κάλλη καὶ ὑγίαιαι καὶ οὕτως ἐσχηματίζονται. Καὶ τρίγωνον μὲν καὶ τετράγωνον καθ' αὐτὸ οὐ ποιόν, τὸ δὲ τετριγωνίζονται ἢ μεμόρφωται ποιόν λεκτέον, καὶ οὐ τὴν τριγωνότητα, ἀλλὰ τὴν μόρφωσιν· καὶ τὰς τέχνας δὲ καὶ τὰς ἐπιτηδειότητας· ὥστε εἶναι τὴν ποιότητα διάθεσιν τινα ἐπὶ ταῖς οὐσίαις ἢδη οὐσαις εἴτ' ἐπακτὴν εἴτ' ἐξ ἀρχῆς συνοῦσαν, ἢ εἰ μὴ συνῆν, οὐδὲν ἔλαττον εἶχεν ἢ οὐσία. Ταύτην δὲ καὶ εὐκίνητον καὶ δυσκίνητον εἶναι· ὡς διττὸν εἶναι εἶδος, τὸ μὲν εὐκίνητον, τὸ δὲ ἔμμονον αὐτῆς.

3. Τὸ οὖν λευκὸν τὸ ἐπὶ σοὶ θετέον οὐ ποιότητα, ἀλλ' ἐνέργειαν δηλονότι ἐκ δυνάμεως τῆς τοῦ λευκαίνειν, κάκει πάσας τὰς λεγομένας ποιότητας ἐνεργείας τὸ ποιόν λαβούσας παρὰ τῆς ἡμετέρας δόξης τῷ ἰδιότητα εἶναι ἐκάστην οἶον διορίζουσας τὰς οὐσίας πρὸς ἀλλήλας

καὶ πρὸς ἑαυτὰς ἴδιον χαρακτῆρα ἐχούσας. Τί οὖν διοίσει ποιότης ἢ ἐκεῖ; Ἐνέργειαι γὰρ καὶ αὐταί. Ἡ ὅτι μὴ οἶόν τί ἐστι δηλοῦσιν οὐδὲ ἐναλλαγὴν τῶν ὑποκειμένων οὐδὲ χαρακτῆρα, ἀλλ' ὅσον μόνον τὴν λεγομένην ποιότητα ἐκεῖ ἐνέργειαν οὖσαν· ὥστε τὸ μὲν, ὅταν ἰδιότητα οὐσίας ἔχη, δῆλον αὐτόθεν ὡς οὐ ποιόν, ὅταν δὲ χωρίση ὁ λόγος τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἴδιον οὐκ ἐκεῖθεν ἀφελών, ἀλλὰ μᾶλλον λαβὼν καὶ γεννήσας ἄλλο, ἐγέννησε ποιόν οἶον μέρος οὐσίας λαβὼν τὸ ἐπιπολῆς φανὲν αὐτῷ. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲν κωλύει καὶ τὴν θερμότητα τῷ σύμφυτον εἶναι τῷ πυρὶ εἶδος τι εἶναι τοῦ πυρὸς καὶ ἐνέργειαν καὶ οὐ ποιότητα αὐτοῦ, καὶ αὐτῷ ἄλλως ποιότητα, μόνην δὲ ἐν ἄλλῳ ληφθεῖσαν οὐκέτι μορφὴν οὐσίας οὖσαν, ἀλλὰ ἴχνος μόνον καὶ σκιάν καὶ εἰκόνα ἀπολιποῦσαν αὐτῆς τὴν οὐσίαν, ἧς ἢ ἐνέργεια, ποιότητα εἶναι. Ὅσα οὖν συμβέβηκε καὶ μὴ ἐνέργεια καὶ εἶδη οὐσιῶν μορφάς τινας παρεχόμενα, ποῖα ταῦτα· οἶον καὶ αἱ ἕξεις καὶ διαθέσεις ἄλλαι τῶν ὑποκειμένων λεκτέαι ποιότητες, τὰ δὲ ἀρχέτυπα αὐτῶν, ἐν οἷς πρῶτως ἐστίν, ἐνεργείας ἐκείνων. Καὶ οὐ γίνεται ταῦτο ποιότης καὶ οὐ ποιότης, ἀλλὰ τὸ ἀπηρημωμένον οὐσίας ποιόν, τὸ δὲ σὺν ταύτῃ οὐσίαν ἢ εἶδος ἢ ἐνέργειαν· οὐδὲν γὰρ ἐστὶ ταῦτόν ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ μόνον ἐκπεσόν τοῦ εἶδος καὶ ἐνέργεια εἶναι. Ὁ μέντοι μηδέποτε εἶδος ἄλλου, ἀλλὰ συμβεβηκὸς αἰεὶ, καθαρῶς ποιότης καὶ μόνον τοῦτο.



II. 7. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΔΙ' ΟΛΩΝ ΚΡΑΣΕΩΣ О ВСЕОБЩЕМ СЛИЯНИИ (37)

Краткое введение

Этот небольшой трактат (№ 37 в Порфириевой хронологии) посвящен обсуждению забавного стоического положения о том, что два материальных тела могут полностью взаимопроникать друг в друга. Положение, вызвавшее множество нареканий, особенно со стороны перипатетиков; именно с изложения их возражений Плотин и начинает свое рассуждение. Здесь он полностью следует за Александром Афродисийским (см.: *De Mixtione* и *Quaestione et Solutiones*, II. 12). Плотин нередко прибегает к изложению этого автора, критическое прочтение которого служит отправной точкой для его собственной мысли. Далее приводится ответ стоиков на аргументы приверженцев Аристотеля, и, наконец, в гл. 2 Плотин излагает свое рассуждение по данному вопросу, которое приводит его к критике воззрений самих перипатетиков о непроницаемости материи,

препятствующей взаимопроникновению тел. Плотин доказывает, что непроницаемость тел должна быть следствием качеств самих этих тел, а не присущих материи качеств. Гл. 3 — небольшое дополнение о «телесности», которую Плотин, в отличие от Александра Афродисийского, считает не общим определением вещи, но творящим вещь логосом — прекрасно иллюстрирует расхождения во взглядах между платониками и перипатетиками.

Синописис

Краткое изложение взглядов предшествующих философов по данному вопросу. Возражения перипатетиков против всеобщего слияния, аргументы стоиков в защиту этого положения (гл. 1). Собственные рассуждения Плотина, приводящие к выводу о том, что непроницаемые тела таковы благодаря своим качествам, а не благодаря материи (гл. 2). Замечание о том, что есть телесность как таковая (гл. 3).

1. Мы должны рассмотреть то, что говорится о всеобщем слиянии тел. Возможно ли оно, когда соединяются два жидких тела: и когда целое с целым и каждое с каждым, и когда одно полностью пропитывает другое? Ибо безразлично, каким из двух спо-

собою оно произошло, если оно произошло. Мы оставим, пожалуй, тех, кто считает, что это происходит благодаря приложению [внешних друг другу частей],¹ ибо таким образом образовалось бы скорее смешение, чем соединение, если, конечно, в самом деле слияние производит подобочастность всего и каждая мельчайшая часть [смеси] должна быть составлена из того, что мы называем слившимися. Те, кто считает, что качества суть только [определенные материальные] смеси,² сопоставляют материи каждого из тел и налагают на эти материи качества каждого из тел: эти люди, пожалуй, заслуживают доверия, поскольку порицают всеобщее слияние, утверждая, что объемные величины будут рассеяны, если не будет промежутка между частями каждого из тел — [так они возражают против положения] о том, что деление будет бесконечным, поскольку каждое из тел проникает в другое всецело; [этот же аргумент объясняет и почему] слившиеся тела занимают больше места, чем каждое из них, а именно — смесь занимает столько места, сколько оба этих тела вместе. Они говорят, что если одно тело всецело проникается другим, то его место должно оставаться себе тождественным, и в нем же должно полагаться и другое. Но в случае, когда [после смешения] смесь не занимает большего места, они объясняют это исхождением воздуха из промежутков между частями

ми одного из смешивающихся тел, так что место воздуха занимают частицы другого тела. Но если, в таком случае, некое малое тело проникает в большее, каким образом оно может распространиться **по всему** большему телу? И много еще другого говорят [против всецелого слияния].

Но с другой стороны, те, кто вводит всецелое слияние, возражают: для [объемного] тела возможно быть [внутренне] разделенным без того, чтобы уничтожиться в рассеянии, даже когда возникает всецелое слияние, поскольку и капли пота не производят рассечения тела и не дырявят его. Даже если кто-нибудь скажет им, что ничто не мешает природе производить потовыделение таким именно [отрицаемым ими] способом, они возразят, что и в вещах искусственных влага, очевидно, проникает сквозь тонкое и непрерывное [например, ткань], проникая на другую ее сторону [и не делая при этом в ней дыр]. Но если [и влага, и ткань] — это тела, то как это может происходить? Нелегко ведь объяснить, как одно тело проходит сквозь другое, не рассекая его; но если [смешиваясь] тела рассекают друг друга по всем направлениям, они, очевидно, уничтожают друг друга. И когда они говорят, что во многих случаях [при смешении] не происходит увеличения объема, они встают на иную точку зрения [свойственную их оппонентам], видя причину этого, опять же, в исхождении

воздуха [из составов смешивающихся тел]. Хотя это и тяжело утверждать, когда речь заходит об увеличении места, все же что мешает говорить, что каждое из тел привносит [в смешение] и свою величину вместе с другими качествами, так что увеличение все равно необходимо происходит? Ибо величина не погибает, как и другие качества, но так же, как возникает новый эйдос, смешанный из обоих, так [возникает] и новая величина, которую смесь производит из обеих величин.

На это им могут возразить другие: если одна материя соположена другой, и объем соположен другому объему, который [также] обладает величиной, то вы говорите то же, что и мы; но если имеет место всецелое слияние материи с той величиной, что на ней, тогда [в момент слияния тел] дело не обстоит так же, как когда одна линия последовательно продолжает другую, так что конец одной совпадает с началом другой, что приводит, разумеется, к увеличению, но так, как если одна линия совмещается с другой, что к увеличению не приводит. [Остается разобрать] случай, когда меньшее тело проникает в большее, даже когда мельчайшее — в наибольшее, что и происходит в случае очевидного смешения. В не очевидных же случаях есть возможность сказать, что меньшее тело проникло не во все большее тело, но в тех случаях, когда смешение очевидно, следует именно так и говорить.

Говорящие о протяженности масс, говорят что-то не вполне убедительное, когда растягивают мельчайшую массу в огромный объем [, что необходимо мыслится при слиянии мельчайшего с наибольшим], поскольку, по их словам, величина увеличивается не благодаря изменению тела, но так, как когда из воды образуется воздух.

2. Но последний пример сам требует отдельного рассмотрения: в самом деле, что происходит, когда определенный объем воды становится воздухом; и почему объем возникшего воздуха больший? — Нам сейчас достаточно и сказанного, хотя много и иного говорится той и другой стороной. Рассмотрим, что нам самим должно сказать об этом, насколько наши воззрения соответствуют той или другой позиции, или, быть может, кроме вышеуказанных точек зрения сейчас обнаружится и иная.

Итак, когда вода течет через шерсть, или папирус выделяет воду, которая в нем, разве целое тело воды не проходит через них? Или когда она даже не течет [, но пропитывает], почему мы соединяем одну материя с другой и одну массу с другой массой же, но только качества полагаем в смешении? Ибо, конечно же, материя воды расположена не вне папируса, ни, опять же, на некотором удалении от него, ибо весь папирус влажен и его материя никоим

образом не лишена этого качества. Но если материя есть везде, где есть качество, то везде в папирусе есть и вода. Однако, может быть, это не есть вода, но качество воды [влажность]? Но где, в таком случае, существует вода? И почему же тогда не сохраняется тождественной масса? Скажут, что добавившееся растянуло его, поскольку он [т. е. папирус] получил величину от пришедшего. Но если получил величину, то добавилась и масса, а если добавилась, то не была поглощена в ином, значит, материя воды должна быть в одном, а материя папируса в другом [месте]. Но что мешает одному телу давать и получать какие-то качества от другого, а так же и величину? Одно качество соединяется с другим, не будучи им, но будучи вместе с ним; будучи вместе с ним, оно тем самым уже не есть чистое качество, не всецело то, что оно есть, но уже нечто замутненное; но когда одна величина соединяется с другой, она не исчезает.

Кто-нибудь, возможно, и знает, почему говорится, что одно тело, проникая через другое, рассекает его, хотя мы утверждаем, что качества пронизывают тела не рассекая их. Это так, потому что качества бестелесны. Но если материя сама бестелесна, почему, в таком случае, и бестелесная материя вместе с бестелесными качествами (предположим, что их немного) не пронизывает тела тем же способом, что

и качество? Они не проникают твердые тела, потому что те имеют соответственное качество, а именно — противиться прониканию. Или, может быть, потому что многие качества вместе с материей не способны это сделать? Если множество качеств производят то, что называется плотностью тела, то именно множество будет, пожалуй, причиной непроницаемости тел; если же плотность есть некое особенное качество, как и то, которое они называют телесностью, то именно это особенное качество и будет причиной; так что качества создадут смесь не потому, что они качества, но потому, что они именно такие качества; и материя, опять же, придет в смешение не потому, что она материя, но потому, что она материя вместе с определенным качеством: особенно, если она не имеет собственной величины, но только ту, которую [она в данный момент] не отбрасывает. Вот что следует сказать об этих трудностях.

3. Поскольку мы упомянули о телесности, следует рассмотреть — есть ли она нечто составленное из всех [телесных качеств] или же есть некий эйдос и некий логос, входящий в материю и делающий ее телом. Тогда, возможно, телесность это то, что есть тело, т. е. [нечто] собранное из всех качеств вместе с материей; да, такова будет, пожалуй, телесность. И если телесность есть логос, который своим прихо-

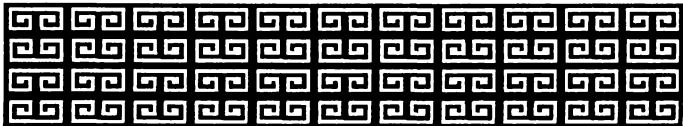
дом создает тело, то ясно, что логос охватывает и имеет все эти качества. Этот логос, если он не есть определение, выявляющее, что́ есть вещь, но именно логос, творящий вещь, должен не заключать в себе материи, но быть логосом относительно материи и, входя в материю, давать телу совершенство; тело должно быть материей, и логос должен присутствовать в нем, но сам он, поскольку он — эйдос, созерцается обнаженным, без материи, даже если бы этот логос был еще более неотделим от материи. Ибо отделимый логос — иной, он — в Уме; в Уме же, потому что сам — Ум. Но об этом в другом месте.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Это ссылка на Анаксагора (см.: Diels. Fr. 59 а54) и Демокрита (который, в свою очередь, отсылает к Александру Афродисийскому). См.: *De Mixtione*, 2 (II. 214.18 Bruns-Diels. Fr. 68 а64).

2. Имеются в виду перипатетики. См. Галеново изложение воззрений перипатетиков и стоиков (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. 463).





ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΔΙ' ΟΛΩΝ ΚΡΑΣΕΩΣ

1. Περὶ τῆς δι' ὄλων λεγομένης τῶν σωμάτων κρᾶσεως ἐπισκεπτέον. Ἄρα ἐνδέχεται ὄλον δι' ὄλου ὑγρὸν ὑγρῷ συμμιχθὲν ἐκάτερον δι' ἐκατέρου ἢ θάτερον διὰ θατέρου χωρεῖν; Διαφέρει γὰρ οὐδὲν ὀποτερωσούν, εἰ γίγνοιτο. Οἱ μὲν γὰρ τῇ παραδέσει διδόντες ὡς μιγνύντες μᾶλλον ἢ κιρνάντες ἑατέοι, εἴπερ δεῖ τὴν κρᾶσιν ὁμοιομερὲς τὸ πᾶν ποιεῖν, καὶ ἕκαστον μέρος τὸ σμικρότατον ἐκ τῶν κεκρᾶσθαι λεγομένων εἶναι. Οἱ μὲν οὖν τὰς ποιότητας μόνας κιρνάντες, τὴν δὲ ὕλην παρατιθέντες ἐκατέρου τοῦ σώματος καὶ ἐπ' αὐτῶν ἐπάγοντες τὰς παρ' ἐκατέρου ποιότητας πιθανοὶ ἂν εἶεν τῷ διαβάλλειν τὴν δι' ὄλων κρᾶσιν τῷ τε εἰς τομὰς τὰ μεγέθη συμβαίνειν τῶν ὄγκων ἴεσαι, εἰ μηδὲν διάλειμμα μηδετέρῳ τῶν σωμάτων γίνοιτο, εἰ συνεχῆς ἔσται ἢ διαίρεσις τῷ κατὰ πᾶν τὴν διάδυσιν γίνεσθαι θατέρῳ εἰς θάτερον, καὶ δὴ, ὅταν τὰ κρᾶθέντα μείζω τόπον κατέχη ἢ θάτερον καὶ τοσοῦτον, ὅσον συνελθόντα τὸν ἐκατέρου τόπον. Καίτοι, εἰ δι' ὄλου ὄλον ἦν διεληλυθός, τὸν τοῦ ἑτέρου ἔδει, φασί, μένειν τὸν αὐτόν, εἰς ὃ θάτερον ἐνεβλήθη. Οὐ δὲ μὴ μείζων ὁ τόπος γίνεται, ἀέρος τινὰς

ἐξόδους αἰτιῶνται, ἀνθ' ὧν εἰσέδου θάτερον. Καὶ τὸ σμικρὸν δὲ ἐν τῷ μείζονι πῶς ἂν ἕκταθὲν δι' ὄλου χωρήσειε; Καὶ πολλὰ ἄλλα λέγουσιν. Οἱ δ' αὖ οἱ τὴν δι' ὄλων κρᾶσιν εἰσάγοντες τέμνεσθαι μὲν καὶ μὴ εἰς τομὰς ἀναλίσκεσθαι λέγειν ἂν δύναιντο καὶ δι' ὄλων τῆς κρᾶσεως γιγνομένης, ἐπεὶ καὶ τοὺς ἰδρωτάς οὐ τοῦ σώματος τομὰς ποιεῖν οὐδ' αὖ κατατετρηθῆσαι φήσουσι. Καὶ γὰρ εἴ τις λέγοι μὴδὲν κωλύειν τὴν φύσιν οὕτω πεποιηκῆναι τοῦ διέναι τοὺς ἰδρωτάς χάριν, ἀλλ' ἐπὶ τῶν τεχνητῶν, ὅταν λεπτὰ ἢ καὶ συνεχῆ, ὀραῖσθαι τὸ ὑγρὸν δι' ὄλου δεῦρον αὐτὰ καὶ διαρρεῖν ἐπὶ θάτερα τὸ ὑγρὸν. Ἄλλὰ σωμάτων ὄντων πῶς οἶόν τε τοῦτο γίνεσθαι; Ὡς διέναι μὴ τέμνοντα ἐπινοῆσαι οὐ ῥάδιον· τέμνοντα δὲ κατὰ πᾶν ἀναιρήσει ἄλληλα δηλονότι. Τὰς δὲ αὔξας ὅταν λέγωσι μὴ γίνεσθαι πολλαχοῦ, διδῶσιν τοῖς ἑτέροις ἀέρων ἐξόδους αἰτιᾶσθαι. Πρὸς τε τὴν τῶν τόπων αὔξην χαλεπῶς μὲν, ὅμως δὲ τί κωλύει λέγειν συνεισφερομένου ἑκατέρου σώματος καὶ τὸ μέγεθος μετὰ τῶν ἄλλων ποιότητων ἐξ ἀνάγκης τὴν αὔξην γίνεσθαι; Μὴ γὰρ μὴδὲ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὡσπερ οὐδὲ τὰς ἄλλας ποιότητας, καὶ ὡσπερ ἐκεῖ ποιότητος ἄλλο εἶδος μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν, οὕτω καὶ μέγεθος ἄλλο, οὐ δὴ τὸ μίγμα ποιεῖ τὸ ἐξ ἀμφοῖν μέγεθος. Ἄλλ' εἰ ἐνταῦθ' ἂν πρὸς αὐτοὺς οἱ ἕτεροι λέγοιεν, ὡς, εἰ μὲν ἢ ὕλη τῇ ὕλη παράκειται, καὶ ὁ ὄγκος τῷ ὄγκῳ, ᾧ σύνεστι τὸ μέγεθος, τὸ ἡμέτερον ἂν λέγοιτε· εἰ δὲ δι' ὄλου καὶ ἢ ὕλη μετὰ τοῦ ἐπ' αὐτῇ πρώτως μεγέθους, οὕτως ἂν

γένοιτο οὐχ ὡς γραμμὴ γραμμῇ ἐφεξῆς ἂν κέοιτο <τῷ> κατὰ τὰ πέρατα τοῖς σημείοις ἑαυτῶν συνάψαι, οὐ δὴ αὕξη ἂν γίνοιτο, ἀλλ' ἐκείως ὡς ἂν γραμμὴ γραμμῇ ἐφαρμοσθεῖη, ὥστε αὕξην μὴ γίνεσθαι. Τὸ δ' ἔλαττον διὰ παντὸς τοῦ μείζονος καὶ μεγίστου τὸ μικρότατον καὶ ἐφ' ὧν φανερόν ὅτι κίρναται. Ἐπὶ γὰρ τῶν ἀδήλων ἕξεστι λέγειν μὴ εἰς πᾶν φθάνειν, ἀλλ' ἐφ' ὧν γε φανερώς συμβαίνει, λέγοιτο ἂν. Καὶ λέγοιεν ἐκτάσεις τῶν ὄγκων, οὐ σφόδρα πιθανὰ λέγοντες εἰς τοσοῦτον τὸν σμικρότατον ὄγκον ἐκτείνοντες· οὐδὲ γὰρ μεταβάλλοντες τὸ σῶμα μέγεθος αὐτῷ πλέον διδόασιν, ὥσπερ εἰ ἐξ ὕδατος ἀῆρ γίγνοιτο.

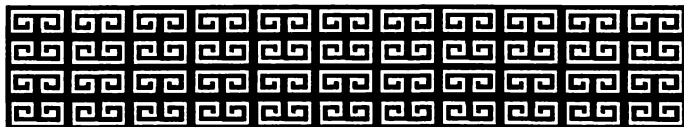
2. Τοῦτο δὲ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ ζητητέον, τί συμβαίνει, ὅταν ὅσπερ ἦν ὄγκος ὕδατος ἀῆρ γίγνηται, πῶς τὸ μείζον ἐν τῷ γενομένῳ· νῦν δὲ τὰ μὲν εἰρήσθω πολλῶν καὶ ἄλλων παρ' ἑκατέρων λεγομένων. Ἡμεῖς δὲ ἐφ' ἑαυτῶν σκοπῶμεν τί χρὴ λέγειν περὶ τούτου, τίς δόξα σύμφωνος τοῖς λεγομένοις ἢ καὶ τίς ἄλλη παρὰ τὰς νῦν λεγομένας φανεῖται. Ὅταν τοίνυν διὰ τοῦ ἐρίου ῥέη τὸ ὕδωρ ἢ βίβλος ἐκστάξῃ τὸ ἐν αὐτῇ ὕδωρ, πῶς οὐ τὸ πᾶν ὑδάτινον σῶμα δίεισι δι' αὐτῆς; Ἡ καὶ ὅταν μὴ ῥέη, πῶς συνάψομεν τὴν ὕλην τῇ ὕλῃ καὶ τὸν ὄγκον τῷ ὄγκῳ, τὰς δὲ ποιότητας μόνας ἐν συγκράσει ποιησόμεθα; Οὐ γὰρ δὴ ἔξω τῆς βίβλου ἢ τοῦ ὕδατος ὕλη παρακείσεται οὐδ' αὖ ἐν τισὶ διαστήμασιν αὐτῆς· πᾶσα γὰρ ὑγρά ἐστι καὶ οὐδαμοῦ ὕλη κενὴ ποιότητος. Εἰ δὲ πανταχοῦ ἡ ὕλη

μετὰ τῆς ποιότητος, πανταχοῦ τῆς βίβλου τὸ ὕδωρ. Ἦ οὐ τὸ ὕδωρ, ἀλλ' ἡ τοῦ ὕδατος ποιότης. Ἀλλὰ ποῦ ὄντα τοῦ ὕδατος; Πῶς οὖν οὐχ ὁ αὐτὸς ὄγκος; Ἦ ἐξέτεινε τὴν βίβλον τὸ προστεθέν· ἔλαβε γὰρ μέγεθος παρὰ τοῦ εἰσελθόντος. Ἀλλ' εἰ ἔλαβε, προσετέθη τις ὄγκος· εἰ δὲ προσετέθη, οὐ κατεπόθη ἐν τῷ ἐτέρῳ, δεῖ οὖν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ τὴν ὕλην εἶναι. Ἦ τί κωλύει, ὥσπερ δίδωσι τῆς ποιότητος καὶ λαμβάνει σῶμα θάτερον παρὰ θατέρου, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ μεγέθους; Ποιότης μὲν γὰρ ποιότητι συνελθούσα οὐκ ἐκείνη οὔσα, ἀλλὰ μετ' ἄλλης, ἐν τῷ μετ' ἄλλης εἶναι οὐ καθαρὰ οὔσα οὐκ ἔστι παντελῶς ἐκείνη, ἀλλὰ ἡμαύρωται· μέγεθος δὲ συνελθὼν ἄλλῳ μεγέθει οὐκ ἀφανίζεται. Τὸ δὲ σῶμα χωροῦν διὰ σώματος πάντως τομὰς ποιεῖν πῶς λέγεται, ἐπιστήσειεν ἂν τις· ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ τὰς ποιότητας [τὰς] διὰ τῶν σωμάτων χωρεῖν λέγομεν καὶ οὐ τομὰς ποιεῖν. Ἦ ὅτι ἀσώματοι. Ἀλλ' εἰ ἡ ὕλη καὶ αὐτὴ ἀσώματος, διὰ τί τῆς ὕλης ἀσωμάτου οὔσης καὶ τῶν ποιοτήτων, εἰ τοιαῦται εἶεν ὡς ὀλίγαι εἶναι, οὐ μετὰ τῆς ὕλης τὸν αὐτὸν τρόπον διάσι; Μὴ διέναι δὲ τὰ στερεά, ὅτι τοιαύτας ἔχει τὰς ποιότητας ὡς κωλυθῆναι διέναι. Ἦ πολλὰς ὁμοῦ ἀδυνατεῖν μετὰ τῆς ὕλης ποιεῖν τοῦτο; Εἰ μὲν οὖν τὸ πλῆθος τῶν ποιοτήτων τὸ πυκνὸν λεγόμενον σῶμα ποιεῖ, τὸ πλῆθος ἂν εἴη αἴτιον· εἰ δὲ πυκνότης ἰδία ποιότης ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἦν λέγουσι σωματότητα, ἰδία ποιότης· ὥστε οὐχ ἡ ποιότητες τὴν μίξιν ποιήσονται, ἀλλ' ἡ τοιαῖδε, οὐδ' αὖ ἡ ὕλη ἢ ὕλη

οὐ μιχθήσεται, ἀλλ' ἢ μετὰ τοιαῦσδε ποιότητος, καὶ μάλιστα, εἰ μέγεθος οἰκείον οὐκ ἔχει, ἀλλ' ἢ μὴ ἀποβαλοῦσα τὸ μέγεθος. Ταῦτα μὲν οὖν ἔστω καὶ οὕτω διηπορημένα.

3. Ἐπεὶ δὲ ἐμνήσθημεν σωματότητος, ἐπισκεπτέον πότερα ἢ σωματότης ἐστὶ τὸ ἐκ πάντων συγκείμενον ἢ εἶδος τι ἢ σωματότης καὶ λόγος τις, ὃς ἐγγενόμενος τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ. Εἰ μὲν οὖν τοῦτό ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ἐκ πασῶν τῶν ποιότητων σὺν ὕλῃ, τοῦτο ἂν εἴη ἢ σωματότης. Καὶ εἰ λόγος δὲ εἴη ὃς προσελθὼν ποιεῖ τὸ σῶμα, δηλονότι ὁ λόγος ἐμπεριλαβὼν ἔχει τὰς ποιότητας ἀπάσας. Δεῖ δὲ τὸν λόγον τοῦτον, εἰ μὴ ἐστὶν ἄλλως ὡσπερ ὀρισμὸς δηλωτικὸς τοῦ τί ἐστὶ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ λόγος ποιῶν πρᾶγμα, μὴ τὴν ὕλην συμπεριελιθέναι, ἀλλὰ περὶ ὕλην λόγον εἶναι καὶ ἐγγενόμενον ἀποτελεῖν τὸ σῶμα, καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα ὕλην καὶ λόγον ἐνόντα, αὐτὸν δὲ εἶδος ὄντα ἄνευ ὕλης ψιλὸν θεωρεῖσθαι, καὶ ὅτι μάλιστα ἀχώριστος αὐτὸς ἢ. Ὁ γὰρ χωριστὸς ἄλλος, ὁ ἐν νῶ· ἐν νῶ δέ, ὅτι καὶ αὐτὸς νοῦς. Ἀλλὰ ταῦτα ἄλλοθι.





II. 8. ΠΕΡΙ ΟΡΑΣΕΩΣ Η ΠΩΣ ΤΑ ΠΟΡΡΩ ΜΙΚΡΑ ΦΑΙΝΕΤΑΙ

О ЗРЕНИИ И О ТОМ, ПОЧЕМУ ОТДАЛЕННЫЕ ПРЕДМЕТЫ КАЖУТСЯ МЕНЬШИМИ (35)

Краткое введение

Этот коротенький трактат (№35 в Порфириевой хронологии) — единственное сохранившееся доказательство того, что Плотин интересовался оптикой, о чем свидетельствует и Порфирий (см.: *Жизнь Плотина*, гл. 14). Проблема, почему отдаленные предметы кажутся меньшими, много обсуждалась в философских школах, и Плотин приводит пять объяснений этого феномена. Первое из них принадлежит стоикам (свет, сократившийся до размеров зрачка); второе — по-видимому, относится к вульгарному аристотелизму (мы воспринимаем эйдос без

материи и, таким образом, без величины; но, замечает Плотин, величина сама есть эйдос); третье (необходимость рассматривать предмет по частям, чтобы познать его величину) — объяснение эпикурейцев; четвертое — снова принадлежит перипатетикам (мы воспринимаем главным образом цвет, величина же случайна для зрительного восприятия). Плотин явно отдает предпочтение именно этому объяснению и рассматривает его более подробно, делая отступление в сторону восприятия звуков. Пятое объяснение — математическое (через сужение угла зрения) — Плотин, очевидно, считает более интересным, чем первые три, но отклоняет как не объясняющее феномена.

Синопсис

Почему удаленные предметы кажутся меньшими? Четыре объяснения этого феномена: три — в кратком изложении, четвертое — в более развернутом, с некоторым отступлением в область акустики (гл. 1). Опровержение пятого объяснения — через сужение угла зрения (гл. 2).

1. Не делает ли отдаленность так, что вещи кажутся меньшими, нежели есть, и расстояния между

ними кажутся меньшими; и разве близкие предметы не кажутся такими же, какие они и есть, и расстояния между ними такими же? Удаленные предметы кажутся меньшими смотрящим на них, поскольку свет приводит явление к сокращению, доводя предметы до размеров зрачка. Сколь удалена материя видимого предмета, столь большой приходит от него эйдос, который лишен материи, а поскольку и величина, насколько она есть качество, есть эйдос, — то приходит исключительно логос [эйдоса величины, лишенный всякой величины]. Или, при другом рассмотрении, так происходит потому, что мы воспринимаем величину в процессе перехода, осматривая предмет часть за частью, каждая из которых обладает некоей протяженностью. В таком случае, сам предмет должен быть близко, чтобы могла быть познана его величина. Или, при другом рассмотрении, величина есть нечто случайное в зрительном восприятии, предназначенном в первую очередь для восприятия цвета, так что, когда предмет находится близко, мы знаем величину окрашенного, когда же он удален, мы знаем только то, что он обладает цветом, но количественно определенные части не дают точного познания их конкретной количественной определенности; так что издали даже сами цвета приходят к нам неясными. Тогда, что же удивительного в том, что и размеры, подобно слабеющим звукам,

становятся меньше по мере того, как их формы замутняются [в нашем чувственном восприятии их]? Как и в случае с количеством звука, размер есть некий случайный для чувственного восприятия эйдос. Но то, что величина звука есть нечто случайное, вовсе не очевидно; почему, в самом деле, величина слышимого случайна? Почему для слышащего величина звука первична, так же как величина видимого — первое, что бросается в глаза? Но величина звука воспринимается слухом не как количество, но как большее и меньшее, как сила, а не как что-то случайное; так же как и вкусовые ощущения воспринимают силу сладости не случайно; но величина звука есть величина расстояния, на которой он может быть услышан — это, пожалуй, действительно случайное значение, возникающее из силы и не бывающее строго определенным. Ибо, с одной стороны, каждый звук имеет свою собственную силу, которая остается тождественной, с другой стороны — он умножает себя, занимая все то место, на которое распространился звук. Но цвета не становятся меньше, а замутняются; это замутнение и есть малые величины. И то и другое имеет общим «быть меньшим, чем они есть»; в том, что касается цвета, «быть меньше» обозначает замутненность, а в том, что касается величины, «быть меньше» означает наличие малости; следовательно, аналогично цвету уменьшается и размер.

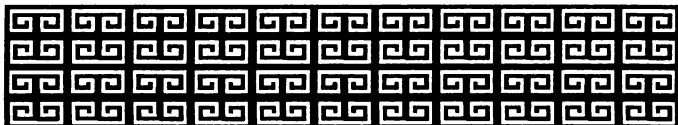
Что, в таком случае, делает ясными те пестрые и многочастные предметы, каждая из частей которых существует особо, каковы холмы с находящимися на них домами, множеством деревьев и многим другим? Если ясность достигается просто виденьем, тогда мы измеряем от видимых частей целое. Но если эйдос целого не дает нам пройти все части, то возможность познать величину целого, измеряя величину подлежащего согласно эйдосам отдельных его частей, исключается. Это относится и к вещам, находящимся близко. Если они многочастны, первый же взгляд на них как на целое, взгляд, не углубляющийся в рассмотрение всех эйдосов частей, показывает их меньшими настолько, насколько велики не увиденные части; когда же все части видимы, мы имеем предмет точно измеренным и знаем, какой он величины. Те величины, что принадлежат одной форме и во всем подобны цвету, обманывают наше зрение, потому что мы не можем измерить их, переходя от части к части, ибо они ускользают от измерения по частям, поскольку в них отсутствуют четко различенные отдельные части. Вещи отдаленные кажутся ближе, ибо промежуточная протяженность кажется сокращенной именно по этой причине. Потому же не скрыты величины вещей находящихся близко, но взгляд не может проникать на отдаленные расстояния [не искаженным] и видеть находящиеся там эйдосы таковыми,

какие они есть, так что невозможно сказать — сколь велик в действительности предмет.

2. Уже было сказано в другом месте, что к уменьшению предметов угол зрения отношения не имеет, но мы вынуждены повторить это; ибо тот, кто сказал, что предметы кажутся меньшими из-за сужения угла зрения, оставил какому-то другому зрению видеть находящиеся во вне или иные вещи, или находящиеся вне угла зрения, каков, например, воздух. Следовательно, он ничего не оставляет вне угла зрения, если перед ним большая гора, например; но тогда либо расстояния в глазах [наблюдателя] те же, что в видимом предмете, и он не может видеть ничего другого, при том, что измерения поля зрения прилагаются сразу же к видимому предмету, либо видимый предмет так же существует и по другую сторону поля зрения, существует с обеих сторон; что он скажет, когда отдаленный предмет, занимая все поле зрения, окажется меньшим, чем он есть? Кажется, что такое утверждение было бы неоспоримым, если бы наблюдалось небо. Хотя и невозможно чьему-либо зрению единым взглядом охватить полусферу и взгляду распространиться так, как она распростерлась, но если он хочет — допустим [что это произошло]. Итак, пусть все зрение вмещает всю полусферу, величина которой видима как это реальное

небо, однако, оно само больше, чем нам представляется; как же теперь можно объяснить то, что удаленные предметы кажутся меньшими через уменьшение угла зрения?





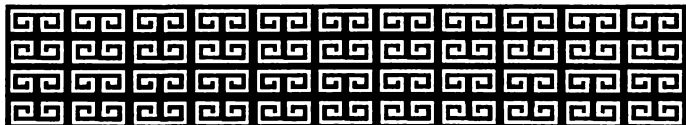
ΠΕΡΙ ΟΡΑΣΕΩΣ Η ΠΩΣ ΤΑ ΠΟΡΡΩ ΜΙΚΡΑ ΦΑΙΝΕΤΑΙ

1. Ἄρα τὰ πόρρω φαίνεται ἐλάττω καὶ τὰ πολὺ ἀφεστηκότα ὀλίγον δοκεῖ ἔχειν τὸ μεταξύ, τὰ δ' ἐγγύθεν ἡλίκα ἐστὶ φαίνεται, καὶ ὅσην ἔχει τὴν ἀπόστασιν; Ἐλάττω μὲν δοκεῖ τοῖς ὀρώσι τὰ πόρρω, ὅτι συναιρειῖσθαι πρὸς τὴν ὄψιν ἐθέλει καὶ πρὸς τὸ μέγεθος τῆς κόρης τὸ φῶς. Καὶ ὅσω ἂν πόρρω ἢ ὕλη ἢ τοῦ ὀρωμένου, τόσω τὸ εἶδος οἷον μεμονωμένον ἀφικνεῖται γινομένου καὶ τοῦ πηλίκου εἶδους καὶ αὐτοῦ καὶ ποιου, ὡς τὸν λόγον αὐτοῦ ἀφικνεῖσθαι μόνον. Ἡ καί, ὅτι τὸ μὲν μέγεθος ἐν διεξόδῳ καὶ ἐπελεύσει καθ' ἕκαστον μέρος ὅσον ἐστὶν αἰσθανόμεθα· παρεῖναι οὖν δεῖ αὐτὸ καὶ πλησίον εἶναι, ἵνα γνωσθῇ ὅσον. Ἡ καί, ὅτι κατὰ συμβεβηκὸς ὀράται τὸ μέγεθος τοῦ χρώματος πρῶτως θεωρουμένου· πλησίον μὲν οὖν ὅσον κέχρωσται γινώσκεται, πόρρω δὲ ὅτι κέχρωσται, τὰ δὲ μέρη κατὰ ποσὸν συναιρούμενα οὐκ ἀκριβῆ δίδωσι τὴν τοῦ ποσοῦ διάγνωσιν· ἐπεὶ καὶ τὰ χρώματα αὐτὰ ἀμυδρὰ προσέρχεται. Τί οὖν θαυμαστόν, εἰ καὶ τὰ μεγέθη, ὡσπερ καὶ αἱ φωναὶ ἐλάττους, ὅσω ἂν τὸ εἶδος αὐτῶν ἀμυδρὸν ἴη; Εἶδος γὰρ κακεῖ ἢ ἀκοῆ ζητεῖ,

τὸ δὲ μέγεθος κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνεται. Ἄλλὰ περὶ τῆς ἀκοῆς, εἰ τὸ μέγεθος κατὰ συμβεβηκὸς· τίτι γὰρ πρῶτως τὸ ἐν τῇ φωνῇ μέγεθος, ὡσπερ δοκεῖ τῇ ἀφῆ τὸ ὀρώμενον; Ἡ τὸ δοκοῦν μέγεθος ἢ ἀκοή οὐ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλὰ κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον, οὐ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ σφόδρα, ὡς καὶ ἡ γεῦσις τὸ σφόδρα τοῦ γλυκέος οὐ κατὰ συμβεβηκός· τὸ δὲ κυρίως μέγεθος φωνῆς τὸ ἐφ' ὅσον· τοῦτο δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ τοῦ σφόδρα σημήνειεν ἄν, οὐκ ἀκριβῶς δέ. Τὸ μὲν γὰρ σφόδρα ἐκάστω τὸ αὐτό, τὸ δὲ εἰς πλήθος εἰς ἅπαντα τὸν τόπον, ὃν ἐπέσχεν. Ἄλλ' οὐ σμικρὰ τὰ χρώματα, ἀλλ' ἀμυδρά, τὰ δὲ μεγέθη σμικρὰ. Ἡ ἐν ἀμφοτέροις κοινὸν τὸ ἥττον ὅ ἐστι· χρῶμα μὲν οὖν τὸ ἥττον ἀμυδρόν, μέγεθος δὲ τὸ ἥττον σμικρόν, καὶ ἐπόμενον τῷ χρώματι τὸ μέγεθος ἀνάλογον ἠλάττωται. Σαφέστερον δὲ ἐπὶ τῶν ποικίλων γίνεται τὸ πάθος, οἷον ὀρῶν ἐχόντων πολλὰς οἰκήσεις καὶ δένδρων πλήθος καὶ ἄλλα πολλά, ὧν ἕκαστον, εἰ μὲν ὀρῶτο, δίδωσιν ἐκ τῶν ὀρωμένων ἐκάστων μετρεῖν τὸ ὅλον· τοῦ δὲ εἶδους <τοῦ> καθ' ἕκαστον οὐκ ἰόντος ἀπεστέρηται [τοῦ καθ' ἕκαστον] ἢ ὄψις εἶδος μετροῦσα τὸ ὑποκείμενον μέγεθος τὸ πᾶν ὅσον ἐστὶ γινώσκειν. Ἐπεὶ καὶ τὰ πλησίον, ὅταν ποικίλα ἦ, ἀδρόως δὲ γίνηται ἢ ἐπιβολὴ πρὸς αὐτὰ καὶ μὴ πάντα τὰ εἶδη ὀρῶτο, ἐλάττω ἂν φανείη κατὰ λόγον, ὅσον ἂν ἕκαστον κλαπῆ ἐν τῇ δέα· ὅταν δὲ πάντα ὀφθῆ, ἀκριβῶς μετρηθέντα ὅσα ἐστὶ γινώσκεται. Ὅσα δὲ τῶν μεγεθῶν ὁμοειδῆ ὁμοιόχροα ὄντα, ψεύδεται καὶ ταῦτα τὸ ποσὸν αὐτῆς οὐ κατὰ μέρος

πάνυ τι μετρεῖν δυναμένης τῆς ὄψεως, ὅτι ἀπολισθάνει κατὰ μέρος μετροῦσα, ὅτι μὴ ἔχει ἴστασθαι καθ' ἕκαστον μέρος τῇ διαφορᾷ. Ἐγγύθει δὲ τὸ πόρρω, ὅτι <τὸ> μεταξὺ συναιρεῖται ὅσον ἐστὶ κατὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. Τὸ μὲν γὰρ πλησίον αὐτοῦ, ὅσον οὐ λανθάνει, διὰ τὰ αὐτά· οὐ διεξοδεύουσα δὲ τὸ πόρρω τοῦ διαστήματος, οἷόν ἐστι κατ' εἶδος, οὐκ ἂν δύναίτο οὐδ' ὅσον ἐστὶ κατὰ μέγεθος εἰπεῖν.

2. Τὸ δὲ κατὰ τὰς τῆς ὄψεως γωνίας ἐλάττους εἶρηται μὲν καὶ ἐν ἄλλοις ὡς οὐκ ἔστι, καὶ νῦν δὲ ἐκεῖνο λεκτέον, ὡς ὁ λέγων ἐλάττον φαίνεσθαι ἐλάττονι γωνία καταλείπει τὴν λοιπὴν ἔξωθεν τι ὀρώσαν ἢ ἄλλο τι ἢ ὄν τι ἔξωθεν ὅλως, οἷον ἀέρα. Ὅταν οὖν μηδὲν καταλείπη τῷ πολὺ εἶναι τὸ ὄρος, ἀλλ' ἢ ἰσάζη καὶ μηκέτι ἄλλο οἷόν τε ἢ αὐτῇ ὀρᾶν, ἅτε τοῦ διαστήματος αὐτῆς συναρμόσαντος τῷ ὀρωμένῳ, ἢ καὶ ὑπερτείνη τὸ ὀρώμενον ἐφ' ἑκάτερα τὴν τῆς ὄψεως προσβολήν, τί ἂν τις ἐνταῦθα λέγοι ἐλάττονος μὲν ἢ ἔστι πολλῶ φαινομένου τοῦ ὑποκειμένου, πάση δὲ τῇ ὄψει ὀρωμένου; Εἰ δὲ δὴ καὶ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ θεωροῖ, ἀναμφισβητήτως μάθοι ἂν τις. Πᾶν μὲν γὰρ τὸ ἡμισφαίριον οὐκ ἂν τις ὀρᾶν μιᾷ προσβολῇ δύναίτο, οὐδ' ἐπὶ τοσοῦτον χυθῆναι ἢ ὄψις μέχρις αὐτοῦ ἐκτεινομένη. Ἀλλ' εἴ τις βούλεται, δεδόσθω. Εἰ οὖν πᾶσα μὲν περιέλαβε πᾶν, πολλαπλάσιον δὲ τὸ μέγεθος τοῦ φαινομένου ὑπάρχει ἐν τῷ οὐρανῷ τοῦ ἐλάττον πολλῶ ἢ ἔστι φαίνεσθαι, πῶς ἂν ἐλάττωσιν γωνίας τοῦ ἐλάττω φαίνεσθαι τὰ πόρρω αἰτιῶτο;



II. 9. ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΓΝΩΣΤΙΚΟΥΣ

ПРОТИВ ГНОСТИКОВ (33)

Краткое введение

Этот трактат (№ 33 в Порфириевой хронологии) фактически являет собой заключительную часть единого большого трактата, разбитого Порфирием на четыре части (остальные три части: III. 8 (30); V. 8 (31) и V. 5 (32)). Название *Против гностиков* также принадлежит Порфирию, о чем сам он пишет в *Жизни Плотина*, гл. 16, 1 (вероятно, названия остальных частей поделенного им трактата также принадлежат ему). Там же, гл. 24, 56–57, упоминается другое название: *Против утверждающих, что мир — зло и Творец его — злой*.

В этом трактате Плотин наиболее ярко и решительно от имени всей эллинской философии обрушивает свою критику против не-эллинской ереси — гностицизма (ересью это учение считали в равной мере и платоники, и ортодоксальные христиане). Среди друзей самого Плотина были гностики, кото-

рых ему не удалось обратить (см. гл. 10 данного трактата), поэтому он и его ученики немало времени и сил посвятили антигностическим спорам (см.: *Жизнь Плотина*, гл. 16). Плотин явно считал влияние гностицизма крайне опасным, способным развращать умы даже людей его круга. Невозможно изложить здесь все значение гностицизма (относительно верований гностиков, известных Плотину, см.: Puech M. *Entretiens Hardt V (Les Sources de Plotin)*. *Vandœuvres*, 1960. P. 161–190). Однако для понимания данного трактата важно уяснить те причины, по которым Плотин так подробно взялся оспаривать это учение и почему считал его влияние столь вредоносным. Учение гностиков казалось ему нетрадиционным, иррациональным и аморальным. Гностики презирают и ругают традиционный платонизм, пытаются противопоставить ему собственное, превосходящее его мудростью учение, но на деле те крупинки мудрости, которые в нем есть, заимствованы у Платона, а нововведения вносят бессмысленную путаницу, превращая традиционное, истинное учение в суеверную фантазию, годную разве что для театра и питающую их иллюзии о собственном величии. Они отвергают единственно верный путь спасения через мудрость и добродетель, через длительное и терпеливое приобщение к истине и достижение совершенства — это путь людей, почитающих мудрость древ-

них и знающих свое место во Вселенной. Они мнят себя привилегированной кастой живых существ, представляющих особый интерес для Бога и спасающихся не своими усилиями, но особым божественным Промыслом; и это, говорит Плотин, ведет к безнравственности. Хуже всего то, что они презирают и ненавидят видимый космос, отрицая его благообразие и благость его Создателя. Для платоников это недопустимое богохульство, тем более что оно в той или иной степени может быть редуцировано, хотя, разумеется, и в очень грубой форме, к учению Платона о «бегстве отсюда» (см. *Федон*). Эта точка расхождения Плотина в споре с гностиками сближает его с другими оппонентами гностицизма — ортодоксальными христианами, которые также настаивают на благообразии этого мира вследствие благости создавшего его Бога. Но и с ними, в свою очередь, он расходится столь же существенно, хотя и в иных аспектах, поскольку отстаивает не только благообразие материального космоса, но также его вечность и божественность. Мысль о том, что космос может иметь начало и конец, неотделима в его сознании от мысли об иррациональности и случайном характере творения. А отрицать божественность (хотя и подчиненную) Мировой души и таких прекраснейших из воплощенных живых существ, как небесные тела, для Плотина есть богохульство и неразумие.

Синопсис

Краткое изложение учения о трех ипостасях: Единое, Ум, Душа; их не может быть ни меньше, ни больше трех. Критика попыток увеличить их число, в частности, критика идеи двух Умов, один из которых мыслит, а другой мыслит, что он мыслит (гл. 1). Истинное учение о Душе (гл. 2). Необходимый порядок следования всех вещей и вечность космоса (гл. 3). Возражения против гностического положения о творении мира падшей душой и связанного с ним презрительного отношения к этому зримому космосу и небесным телам (гл. 4–5). Бессмысленность нововведений гностиков, их плагиат и искажение Платоновой мысли, а также их дерзкое высокомерие (гл. 6). Истинное учение о Душе мира и благообразии созданного и управляемого ею космоса (гл. 7–8). Опровержение возражений, исходящих из неравенства и несправедливости человеческой жизни (гл. 9). Смехотворная самонадеянность гностиков, которые отказываются признавать иерархию сотворенных богов и ангелов и только себе приписывают право быть сынами Божьими, ставя себя тем самым превыше небес (гл. 9). Абсурдность гностического учения о нисхождении Души (Софии), возникновении Демиурга и сотворении им видимого космоса (гл. 10–12). Обличение положения гностиков о космических сферах и их

влиянии на нас (гл. 13). Богохульство гностиков при попытке добиться повиновения высших сил посредством магии и абсурдность их утверждения об исцелении как изгнании демонов (гл. 14). Ложное «бытие вне» гностиков приводит к безнравственности (гл. 15). Истинное, платоническое «бытие вне», которое любит и чтит этот космос во всем его благообразии и красоте как наиболее совершенный образ умопостигаемого, в отличие от ложной «неотмирности» гностиков, ненавидящей и презирующей этот космос и его красоту (гл. 16–18).

1. Итак, нам теперь уже ясна простота и изначальность природы Блага, ибо все, что не первично, непросто. Природа Блага ничего не содержит в себе, но есть нечто единое,¹ поскольку природа, называемая Единым, тождественна [себе], т. е. дело не обстоит так, что есть что-то, чему приписывается Единое или Благо; тогда, говоря «единое» или «благо», мы должны понимать, что мы мыслим одну и ту же природу [, называя ее разными именами], ничего не сводя к ничему, но, насколько это возможно, проясняя для нас [природу Первоначала]. Оно — первое, потому что простейшее, оно — самодостаточное, потому что не состоит из многих, ибо будь оно составлено — оно зависело бы от составляющих; оно —

не в ином, ибо все, что в ином, происходит от иного. Если же не из иного, не в ином и никоим образом не составлено, то необходимо не имеет ничего сверх себя. Итак, не нужно искать других начал, должно полагать это Первое, потом — Ум, первоначально мыслящий, после Ума — Душу. Таков порядок, следующий природе вещей — не больше начал и не меньше установлено в умопостигаемом.

Ибо, если [допустить, что начал] меньше, тогда придется утверждать, что тождественны либо Душа и Ум, либо Ум и Первое; но что они различны, мы показали во многих местах многими способами. Теперь остается рассмотреть: если в сущем более трех начал, то какие кроме этих будут еще природы. Никто, пожалуй, не найдет начала более простого и возвышенного, чем вышеназванное начало всех вещей, имеющее быть названным способом; не будут же они, в самом деле, говорить, что одно начало существует возможно, а другое действительно; смешно ведь, в сфере вещей всецело действительных и лишенных материи, разделяя возможное и действительное, умножать природы. Это невозможно даже в вещах, которые после них. Не нужно выдумывать один ум в каком-то покое, а другой — как бы в движении.² Что бы это был за покой Ума, или что за продвижение [вперед] и изменение? Разве может лениться один ум, и что за дело может быть у другого? Ведь Ум вечно есть

он сам, и как таковой он положен в статичной деятельности. Движение к Уму и вокруг него есть уже дело Души; Логос, исходящий от Ума в Душу, делает разумной именно Душу, а не что-то среднее между Умом и Душой. Не должно творить многие умы, основываясь на том, что один — тот, кто мыслит, а другой — тот, кто мыслит, что он мыслит. Ибо если в наших умах отличны то, что мыслит, и то, что мыслит мышление, то все равно мышление есть единое схватывающее движение ума, не остающееся в неведении о своих деятельности. Поэтому смешно предполагать все это в истинном Уме; он будет полностью тождествен себе, так что тот, кто мыслит, и тот, кто мыслит мыслящего, будут одним и тем же. Если же нет, то один будет только мыслящим, другой же будет мыслить только мышление мыслящего, так что будут два мыслящих, а не [один] себе тождественный. Скажут, что различенность в божественном есть только по примышлению [т. е. только в нашем мышлении], но тогда придется им отказаться в первую очередь от множественности [божественных] ипостасей; затем следует рассмотреть, что будет, если хотя бы по примышлению взять Ум мыслящим, но не знающим, что он мыслит: если бы это случилось с нами, т. е. с теми, кто всегда знает свои страсти и помыслы, если только мы в надлежащей мере серьезны, то имелись бы все основания говорить о безумии. Конечно, истин-

ный Ум постигает в мышлении себя [, а не что-то иное], его мыслимое не вовне его, но он сам есть и свое мыслимое, а значит он необходимо обладает собой и видит себя в мышлении; и когда он видит себя, он видит себя не как лишенный мышления, но как мыслящий. Так что в его первичном мышлении будет содержаться и мышление того, что он мыслит, как единое сущее; ибо Там [в горнем] нет двойственности даже в мышлении. Если же он всегда мыслит то, что он есть, то на чем основано отделение в нем мышления от мышления мышления? Если же вслед за вторым различием, отделяющим в Уме мышление от мышления мышления, ввести третье — мышление мышления мышления, то получим еще более очевидную нелепость. Почему не продолжить [это деление] до бесконечности? Если же они [т. е. гностики] создают Логос, исходящий от Ума, а потом иной Логос — сущий в Душе и происходящий от первого, то они делают Логос промежуточным между Душой и Умом, а тем самым лишают Душу мышления, ибо тогда Логос дается ей не Умом, но чем-то иным, промежуточным: эйдол Логоса, а не сам Логос будет тогда иметь в себе Душа, и не узнаёт Ума, и вообще не будет мыслить.

2. Итак, ни большее число начал, ни большее число различий, неприемлемых умопостигаемым, полагать не должно, но [есть лишь] единый Ум, тождест-

венный себе во всем, непреклонный во всех отношениях, воспроизводящий Отца, насколько это для него возможно. В нашей же душе нечто всегда обращено к тем [высшим] началам, другое — к вещам этого мира, третье — к среднему между ними. Поскольку душа — одна природа во многих силах, постольку иногда она вся устремлена к тому, что лучше ее и что есть сущее; иногда же ее низшая часть увлекается долу и тащит за собой среднюю, ибо не может увлечь за собой всю душу. Эта страсть настигает ее потому, что она не осталась в прекраснейшем, где пребывает Душа, которая не есть часть нас, частью которой не являемся и мы [в нынешнем своем состоянии]. Эта высшая Душа дает вселенскому телу всё, что оно может иметь от нее, но сама остается досужей, управляя телом не благодаря расчету, и ничего в нем не выправляя: да, она упорядочивает его удивительной силой своего созерцания, созерцания Того, что прежде нее! И насколько Душа обращена ввысь, настолько она прекрасна и могущественна. Имея [свет] свыше, она дает его тому, что после нее, вечно освещающая и вечно освещенная!

3. Всегда освещаемая и вечно содержащая свет, она отдает его следующим за ней. Они же вечно сохраняются этим светом, воспаляются и наслаждаются своим участием в жизни, насколько могут.

Она — подобна огню, находящемуся в центре, — вокруг него греются те, кто способен принять тепло. Однако, наш огонь размерен, но безмерны силы Души, не отделимы от [божественно] сущих; как же могло бы быть, чтобы [тот огонь] не был сущим сам и ничто из сущего [здесь] не было бы ему причастным? Все, что есть по необходимости, отдает себя иному, иначе Благо не будет Благом, Ум — Умом, а Душа тем, что она есть, без того, чтобы первично живое не оживило вторичное, которое будет жить, пока живет первичное. Необходимо, следовательно, всем вещам существовать всегда и по порядку, друг через друга: одни, возникшие, происходят от иных — [высших]. Возникшие называются так не потому, что некогда возникли, но потому что и возникали, и будут возникать, и не разложатся; погибнут те, кому есть во что разлагаться, а те, кому не во что, не погибнут. Если же кто-нибудь скажет, что они разложатся в материю, то почему бы ему не сказать, что разложится и материя? Если же он скажет, что и ей необходимо разложиться, то мы спросим — для чего ей было возникать? Но если они скажут, что ей было необходимо возникнуть, как следствию существования высших начал, то мы скажем, что это и теперь необходимо. Если материя останется одна, тогда божественные [ипостаси] будут не везде, но в особом ограниченном месте, так сказать, отделенные от

материи некой стеной; если же это не так, то материя [всегда и повсюду] будет просвещена ими.

4. Если же они [т. е. гностики] говорят, что Душа творит после отпадения крыльев,³ то мы отвечаем, что не могла Душа всего этого претерпеть. Если они говорят, что творение мира произошло в результате нравственного падения Души, то пусть скажут о причинах падения. Пусть скажут — когда отпала. Если от века, тогда она пребывает падшей [только] по их мнению, если в какой-то момент, то почему не раньше? Мы утверждаем, что ее творчество более свидетельствует не о склонении долу, но об отсутствии склонения. Если же она склонилась, то, очевидно, забыла тех, кто [вечно пребывает] Там. Если же забыла, как творит? Каков источник ее творчества, если не то, что она знала Там? Если творит, вспоминая тех, значит, не совсем склонилась. Даже если они [т. е. божественные ипостаси или умопостигаемые сущие] присутствуют в ней теперь смутно, не лучше ли ей было [не творить], а склониться Туда [в божественное], чтобы видеть их ясней? Почему, если она имеет хоть какую-то память, было ей не подняться назад? Чего она рассчитывала достичь для себя творением? Славы? Смешно заимствовать для нее эту страсть у здешних скульпторов! Потом, если бы она творила, следуя рассудку, так что ее

творчество не было бы ее природой, а ее сила не была бы [сущностно] творческой силой, то как бы она сотворила именно этот космос? И когда она разрушит его? Если она раскаялась, что же медлит? Если же еще не раскаялась, то и не раскается, но со временем станет все более и более любить [ею созданное]. Если же она [терпит существование космоса, потому что] ждет отдельные души, то уже не должны были бы они вновь сходить в становление, еще в прежнем рождении испытал здесь зло; так что должны были бы уже и перестать являться сюда. И отнюдь не должно приписывать источнику этого космоса дурное происхождение из-за того, что многое в нем тягостно, — так думают те, кто ставит его слишком высоко, считая, что он должен быть тождественным умопостигаемому космосу, а не быть его образом. Однако [даже если он только образ], может ли возникнуть какой-либо другой образ — прекрасней? Какой другой огонь может быть лучшим образом умопостигаемого огня, нежели наш? Какая Земля могла бы быть лучше этой, после той [умопостигаемой, божественной Земли]? Какая сфера может быть более точной и согласованной в своем круговом движении после той сферы умопостигаемого космоса, которая сама охватывает себя? Какое другое Солнце могло бы быть после того, но прежде этого?

5. И вот они [гностики], обладая телами, какими обладают все люди, страстями, печальями и влечениями этих тел, телесную эту силу [реально] не презирают, но утверждают, что им доступно понимание умопостигаемого, а ни в Солнце, ни в чинах звезд нет такого, как в них бесстрастия! Они [т. е. звезды и Солнце], дескать, не лучше нас упорядочены, не более нас неизменны, их разумение не лучше того, которым мы обладаем! Мы — только что возникшие, те, которым на пути к истине поставлены столь многие преграды! Они говорят, что их души и души порочнейших из людей бессмертны и божественны, а целое небо и звезды в нем, много более прекрасные и чистые, чем они сами, бессмертной Душе не причастны! И это они говорят о небесных [светилах], видимых как нечто стройное, благорасположенное и благосогласованное, несравненно лучшее земных нестроений, о которых они так плачутся! Можно подумать, бессмертная Душа сама выбрала для себя худшее место, уступив лучшее душе смертной! Бесмысленно и введение ими какой-то другой [смертной] души, составленной из стихий: как мог бы этот стихийный состав обладать какой-либо жизнью? Ведь смешение элементов производит теплое или холодное или их смесь, сухое или влажное или их смесь. Как же душа, будучи тем, что поддерживает четыре стихии вместе, могла позднее их и из них

возникнуть? И когда они приписывают этой составленной из элементов душе восприятия, волнения и множество других вещей, то что здесь скажешь? Они не чтут этого творения или этой Земли, говоря, что для них уготована новая Земля,⁴ куда они придут, удалившись отсюда; эта «новая Земля» [на самом деле] есть Логос космоса. И потому зачем им рождаться в первообразе космоса, который они ненавидят? И откуда этот первообраз? Согласно их учению, он возник, когда его Творец уже склонился к этому миру. Получается, что Творец был весьма озабочен сотворением этого космоса, после того [умопостигаемого космоса], которым он и так обладал, но чем это могло бы быть вызвано? И если Он творит первообраз до космоса, то для чего? Для того, чтобы хранить там души? Почему же они там не сохранились? Или этот первообраз возник напрасно? Если же после космоса возник тот мир и Творец забирает туда, очистив от материи, эйдос, то уже одного испытания в этом мире было бы вполне достаточно для того, чтобы они впредь сохранялись в том. Если же они провозглашают, что душами принят эйдос космоса, — то что нового в этом учении?

6. Что нам должно сказать вводящим новые ипостаси — изгнания, отпечатки, покаяния?⁵ Если они утверждают, что таковы состояния души, что когда

душа кается, это «покаяние», а когда она созерцает образы сущего, а не само сущее, это «подобие», то все это новословие имеет целью создание своего собственного учения. Благодаря оторванности от древней эллинской школы, они изобрели свой кричащий язык, хотя эллины знали все это, и знали ясно, скромно, и без лишней помпезности они учили о восхождении из пещеры и постепенному продвижению ко все более истинным зрелищам [созерцаниям].⁶ Все ценное взято ведь ими у Платона, все же нововведения, появившиеся, чтобы установить собственную философию, непричастны истине. Потому что и законы, и реки Аида, и перевоплощения — [все они] взяты ими из Платона.⁷ И когда они производят множество в умопостигаемом: Сущее, Ум, Демиург, иной, нежели Душа — все это взято из *Тимея*; ведь Платон сказал: «Сколько и каких идей усмотрел Ум в Живом, как оно есть, столько и таких счел нужным осуществить Творец этого космоса».⁸ Они же, не уразумев сказанного, взяли один Ум как само сущее в тишине и покое, содержащее в себе всех сущих, а другой Ум после этого — как созерцающий сущее, и третий — уже дискурсивный. Часто место дискурсивного ума у них занимает душа-демиургесса. И они представляют, что Платон мыслил Демиурга отпавшим от знания того, что есть Демиург!⁹ Они исказили учение Платона и во всем, что касается демиургии,

и во многом другом, извратив учение великого мужа, как будто бы они [одни] понимали природу умопостигаемого, Платон же и другие блаженные мужи — нет.¹⁰ Они думают, что перечисляя множество имен умопостигаемого, они являют точность в раскрытии [этой природы], но сама эта множественность приводит умопостигаемое к уподоблению чувственному и низшему. В этих вопросах должно стремиться прийти к наименьшему числу [ипостасей] и после Первого все передавать Уму и завершать в Уме, который есть Всё Сущее, Первый Мыслящий, Сущность и всё иное прекрасное после первой природы. Душа же — начало третье. Различия [частных] душ должно искать в состояниях и в природе, несколько от божественных мужей древности не отрываясь, но благосклонно принимая мнения их, как старейших; и то, что они прекрасно говорят, брать у них — бессмертие души, умопостигаемый космос, первичность Бога, то, что должно бежать душе связи с телом, учение об отделении от него, о бегстве из рождений в сущность. Всё ведь это Платоном мудро утверждено, и тот, кто говорит так же, прекрасно делает. Если же чему-то хотя противоречить, то должны говорить без зависти, не превозносясь и не издеваясь над эллинами, представляя их учения слушающим, но показывать истинность своих учений, опираясь на их собственную правоту, утверждая их благожела-

тельно и философски. Противоречить должно справедливо, взирая на истину, а не браниться, охотясь за славой мужей, почитающихся с древности благи́ми и отнюдь не испорченными; не следует говорить: мы сами, мол, не хуже их. То, что сказано древними об умопостигаемом, лучше [их собственных воззрений], и высказано это было как подобает образованным людям, что легко узнается теми, кто не окончательно впал в обычные для людей заблуждения. То, что позднее было взято ими у древних, получило у них неуместные прибавки, там же, где они хотели противоречить, они ввели всеобщее возникновение и уничтожение, стали бранить космос, обвинили Душу в общении с [космическим] телом, стали поносить Управителя мира, отождествили Демиурга с Душой [мира], и стали приписывать ей страсти, свойственные частным душам.

7. Уже было сказано, что этот космос не начался и не прейдет, но существует всегда, пока существует умопостигаемое. И прежде них [т. е. гностиков] говорилось, что общение нашей души с телом — не самое лучшее [занятие] для души, но говорить о подобии, заключая от нашей души к Душе Вселенной, все равно что поносить прекрасно устроенный город, судя о нем по цехам горшечников и медников. Нужно все-таки принимать в расчет разницу между нашей

душой и Душой всего в их управлении телом, ибо не тождествен способ их управления; Душа Вселенной не ограничена телом. Существует и множество других различий, о которых сказано в других местах, но вот это должно принять наиболее близко к сердцу: мы ограничены телом, и оно уже стало нашими оковами. Душа мира, напротив, сама удерживает тело [мира] и уже внутри него [множество вещей и существ], которые оно собой обнимает; Душа мира не связана вещами, но связывает их сама, ибо она начальствует. Следовательно, она ничего не претерпевает от них; но мы не есть господа всех вещей; то в ней, что направлено к высшему и божественному, пребывает несмешанным и ему ничто не препятствует, а то, что дает жизнь телу, ничего от него не берет. Ибо, вообще говоря, если нечто существует в ином, оно претерпевает то, что случается ему по необходимости принять от этого иного, но само не дает ему той жизни, которой оно обладает. Например, если прививают одно дерево другим, то привой страдает штамбу, но если привой засохнет и будет удален, штамп будет жить своей собственной жизнью. Если огонь в тебе будет погашен, то отнюдь не погаснет вселенский огонь, поскольку даже если он и рассеется, то Душа мира ничего не претерпит, но только [изменится] состав ее тела, а если при этом оставшиеся стихии будут пригодны для существо-

вания какого-нибудь [другого] космоса, это и вовсе ее не озаботит. Поскольку устройство Вселенной не таково же, как устройство отдельного живого существа: во Вселенной Душа находится, так сказать, с поверхности вещей, которым она повелела пребывать [вечно каждому на своем месте], здесь же вещи, как пытавшиеся бежать невольники, двойными оковами удержаны каждая на своем месте; во Вселенной же им просто некуда бежать. Следовательно, Душа там не удерживает мировое тело изнутри, чтобы сохранить его в единстве, не надавливает на него снаружи, внутри его не толкает, но ее природа пребывает там, где она пожелала быть изначально. Но если какая-то из частей космоса подвижна согласно своей природе, то от этого страдают те части, для которых это движение не согласно их природе; но те, что подвижны, подвижны прекрасно, как части целого; те же, что не способны вынести порядок целого, гибнут; так черепаха, оказавшаяся среди огромного хоровода, будет растоптана, не имея возможности избежать порядка его движения, если же сумеет в него встроиться, то ничего от танцующих не претерпит.

8. Спрашивать, почему Душа создала космос, то же самое, что спрашивать, почему есть Душа или почему творит Демиург. Это вопрос людей, предпо-

лагающих [во-первых] начало того, что существовало всегда, и [во-вторых] обращение творящей силы от одного к другому, [и как следствие —] ее изменение. Поэтому они должны быть научены, если бы смогли принять поучение благосклонно, какова природа этих вещей, чтобы остановить их поношения того, чему следует воздавать честь, чтобы их поверхностное легкомыслие сменилось благоговейной осторожностью, которая должна здесь возникать. Ибо не прав осуждающий управление Вселенной, потому, в первую очередь, что Вселенная демонстрирует величину умопостигаемой природы. Мир пришел в жизнь не таким образом, что его жизнь есть что-то несвязное, она не подобна тому мельчайшему в нем, что он от полноты жизни производит днем и ночью, но он непрерывен, ясен и велик, и повсюду жив, являя собой безыскусную мудрость, — как же не назвать его очевидным и прекрасным изваянием умопостигаемых богов!¹¹ Если же, будучи подражанием, он не есть само умопостигаемое, эту свою подражательность он имеет согласно своей природе, ибо будь он самим умопостигаемым космосом, не был бы уже подражанием. Но это ложь, что подражание не подобно [первообразу], ибо в нем не отсутствует ничто из того, что делает его прекрасным природным образом [умопостигаемого]. Это подражание существует необходимо, не будучи изобретением и не из

расчета,¹² но потому что умопостигаемое не могло быть последним. Оно ведь имеет двойное действие: одно в себе, другое — в ином. Тогда должно быть и что-то после него; только наиболее нѣмощная из всех вещей ничего не имеет ниже себя. Но Там бежит удивительная сила, так что она [необходимо] будет действовать. И если есть другой космос, лучший, чем этот, то что это за космос? Если необходимо должен быть космос, сохраняющий подобие умопостигаемому, а другого нет, тогда таков именно наш космос. Вся Земля полна существ живых и бессмертных, и все полно ими вплоть до неба; разве звезды — и те, что в высших сферах, и те, что в низших — не боги? Они — движущиеся в порядке и кругообращающиеся в красоте? Почему они не обладают добродетелью; что мешает им иметь ее? Там нет ничего из того, что делает здесь людей дурными, нет и дурного [испорченного, здешнего] тела — тяготящего и отягощенного.¹³ Почему бы им не обладать пониманием в их вечном мире и не схватывать умом Бога и умопостигаемых богов? Почему наша мудрость будет превосходить их мудрость? Кто, если только он не сошел с ума, сможет поддержать это? Если те души, которые здесь, пришли сюда принужденные Душой всего, то как эти души могут оказаться лучше [тамошних, не знающих принуждения]? Ибо среди душ обладающие властью — лучшие. Но если души при-

шли сюда добровольно, то почему ты [гностики] поносишь мир, в который пришел свободно, ведь этот мир дает возможность уйти тому, кому он не нравится? Если же эта Вселенная такова, что позволяет обладать мудростью, будучи в ней, и, находясь здесь, вести образ жизни, согласный тамошнему, то разве это не свидетельствует о том, что этот мир зависит от Тех [высших существ]?

9. «Но и богатство, и бедность, и неравенство — все суть в этих земных вещах»; говорящий так не знает, во-первых, что муж ревностный и благой не ищет в этих вещах равенства и не считает, что человек, имеющий богатство, тем самым обладает и преимуществом, или что власть имущие обладают превосходством над частными гражданами; он оставляет заниматься этим другим людям. Он знает, что здесь есть два образа жизни: один для человека ревностного и благого, другой — для большинства людей; путь мужа благого устремлен к горнему и высочайшему; путь большинства, опять же, двойственен: один — тех, кто помнит добродетель и участвует в каком-то благе, другой — невежественной толпы, которая, так сказать, трудясь руками, служит лучшим [людям] для необходимого [т. е. для удовлетворения их необходимых нужд]. И если кого-то убивают, а кто-то порабощается удовольствием в силу

собственного бессилия — что в том удивительного, что грехи суть не в умах, а в душах, подобных невозмужавшим юнцам? Что же, земля не прекрасна только из-за того, что она, как гимнасий, имеет победителей и побежденных?¹⁴ Если с тобой обошлись несправедливо, что в этом страшного для бессмертного? А если ты убит, то не получил ли того, что желал? Допустим, ты невзлюбил мир — быть его гражданином нет необходимости. Они [т. е. гностики] согласны с нами, что уже здесь есть законы и наказания. Как же после этого можно ругать город, воздающий каждому по заслугам? Где и добродетель прославляется, и зло заслуженно бесчестится, где не только изваяния богов, но и сами боги смотрят на нас с небес,¹⁵ боги, которые легко оправдаются от людских клевет, как те, кто ведет вещи от начала до конца, давая каждому в смене жизней долю, соответствующую совершенному им в предшествующих. Не знающий этого принадлежит к тем безрассудным людям, которые мужиковато ведут себя относительно вещей божественных. Следует стремиться самому стать совершенным, насколько это возможно, отнюдь не считая, однако, что это возможно одному тебе, ибо думая так, ты не станешь полностью совершенен. Есть ведь и иные совершенные люди, и еще более благи ангелы; много совершеннее боги, явленные в этом сущем, но вззирающие Туда, а всех

выше водитель всего, блаженнейшая Душа. Затем уже и умопостигаемых богов гимнословим, и потом — над всем великого Царя тамошнего, и особенно [воспеваем] Его величие, явленное во множестве богов. Не ограничивать Бога единым, но показать Его в Им явленной множественности — вот дело знающих силу Бога; ведь пребывая Собой, Он сотворил многих богов, которые все зависят от Него и существует через Него и от Него. Божественен и весь этот космос — через Него он есть и на Него взирает; все боги и каждый из богов в космосе открывают людям то, что Его, они прорицают в оракулах милое умопостигаемым богам. Если же эти боги не суть то, что есть Он, то само это [различие] есть согласно природе. Если ты хочешь смотреть на них с презрением и вознести себя как ни в чем им не уступающего, то, во-первых, соответственно человеческому совершенству возрастает и благосклонность ко Вселенной и к людям; далее, возвеличивать себя должно в меру, не как [хвастливые] мужики, но насколько наша природа, вообще говоря, может возвыситься; и другим должно полагать место близ Бога — не мы одни после Него существуем; думающий таким образом, как витающий во снах, лишает себя возможности стать богом, даже насколько это возможно для души человеческой; а это возможно для нее настолько, насколько она ведома Умом; ставя же себя выше

Ума, ты уже от Ума отпал. Но глупые люди верят, когда слышат: «Ты будешь лучше всех, не только людей, но и богов» — много ведь в людях самонадеянности, и вот униженный, заурядный, частный человек слышит: «Ты — сын Божий, а те, которыми вы восхищались, те, кому поклонялись вы и ваши отцы, не суть дети Божьи; и не прилагая усилий, ты лучше этого неба...», тут и другие крик поднимают — ну как ему устоять?¹⁶ Уподоблю это некоему человеку, который в толпе, считать не обученной, и сам считать не умея, услышал однажды, что рост его тысяча локтей, рост же других — пять локтей. И что же? Он будет считать себя ростом в тысячу локтей, полагая, что тысяча есть число великое [и его достойное].¹⁷ Теперь, если согласиться с тем, что Бог действительно промышляет о вас, то как Ему не заботиться о целом космосе, в котором вы существуете? Что, не имеет Творец досуга? Или желания? Или Он не имеет о низшем попечительства, а на тебя смотрит? Почему [вы утверждаете, что] взирая на вас, Он [Творец] смотрит внутрь, а взирая на космос, в котором вы пребываете, вынужден вне Себя смотреть? Но если бы Бог не имел попечения о космосе, то и вас бы не видел. Да, вам нет в Нем нужды. Однако, космос нуждается в Боге, он должен знать свой строй, и все те, что существуют в космосе, должны знать — как они пребывают здесь и как Там. И те

из людей, которые друзья Богу, кротко всё от космоса приемлют: то приходящее от движения всех вещей, что им вынести необходимо, с тем они соглашаются; ибо должно смотреть не на то, что приятно каждому, но на то, что [приятно] Всему, воздавая каждому по достоинствам, стремясь к Тому, к Кому стремится всё, что может стремиться. Многие стремятся Туда, и достигающие этого — блаженны, другие же, согласно тому, что оказалось возможным для них, имеют соответственную судьбу. Не нужно только [исключительно] себе [заранее] приписывать эту возможность [, о гностики]. Поскольку, если кто-нибудь скажет, что имеет что-нибудь [, на самом деле не имея этого], то, благодаря этому [своему хвостовству], иметь этого уже не будет. Но они говорят, что они имеют многие вещи, хотя и знают, что не имеют их; они думают, что обладают тем, чем не обладают; что они одни имеют то, чего они одни не имеют.

10. И многие другие, лучше же сказать, все их учения можно было бы исследовать, показав, что они суть на самом деле. [Однако мы не будем этого делать,] ибо нам стыдно за тех из наших [друзей], кто разделял это учение до того, как присоединиться к нам, и, не знаю уж как, и сейчас еще у них остаются. Хотя они сами не отказываются от сказанного, — то ли потому, что [искренне] желают, чтобы их мнения

имели видимость истины, или потому, что думают, что в действительности так оно и есть, — однако сказанное нами было обращено к близким нам людям, но не к самим гностикам, а друзей больше убеждать и не нужно, чтобы избавить их от бремени не доказательств, конечно, — откуда бы они у гностиков могли взяться? — но самонадеянных утверждений [их учителей]. Таким вот образом говорили мы; однако, защищающему божественных мужей древности, высказавших столько прекрасного и согласного с истиной, следовало бы поговорить другим образом с теми, кто нападает на них с бессмысленной дерзостью. Так что не будем погружаться в детальный разбор; тем же, кто захочет исследовать это тщательнее, пригодится сказанное мною теперь для понимания и всех остальных их учений. Мне же остается здесь обсудить [еще одно] их учение, превосходящее все другие нелепостью, если это в самом деле можно назвать нелепостью.¹⁸ Они говорят, что Душа склонилась вниз, и вместе с ней — некая София, и то Душу мыслят причиной этого, то Софию, то говорят, что они суть одно; потом, они говорят, что все остальные души низошли тоже, и, как части Софии, облеклись в тела, например, тела людей. Затем, опять же, они говорят, что та, что послужила причиной нисхождения душ в тела, сама не низошла, т. е. не склонилась, но только просветила тьму, так

что только некий эйдол ее возник в материи. После этого они изображают эйдол эйдола, который возник где-то здесь, благодаря материи или материальности или чего-то, что они так называют — они употребляют то одно имя, то другое, называют и многие другие имена, чтобы затемнить сказанное; затем они создают существо, называемое ими Демиургом; он отступает от своей Матери и увлекает за собой происходящий от него космос до последнего предела эйдолов, словно для того, чтобы было удобней бранить написавшего [эту бессмыслицу].

11. Прежде всего, если Душа не низошла, но просветила тьму, разве истинно будет сказать, что она склонилась? Ведь склонилась — значит, что что-то лежало ниже ее, а она, в пространственном смысле, пришла к нему, и, оказавшись близко, его просветила. Но если Душа пребывала в себе и просветила его, не совершив в этом низшем никакого действия, то почему она одна оказалась просвещающей, а сущностно куда более могучие существа [в этом не участвовали]? Если в результате ее размышления о мире для нее возникла возможность просветить мир в результате этого самого размышления, то почему она не одновременно сотворила мир и его просветила, но ждала с просвещением, пока появятся эйдосы? Далее, они сами говорят, что замысел космоса, ко-

торый они называют «землей гостеприимной [обетованной]», возник благодаря более высоким силам, и этот замысел не увлек, однако, к склонению своих творцов. И почему материя, будучи просвещена, творит душевные эйдолы, а не природу тел? Эйдол Души отнюдь не нуждается во тьме или в материи, но возникнув, если он возникнет, последует за своим творцом и останется в теснейшей связи с ним. В таком случае, есть ли этот эйдол сущность или, как они говорят, энноэма [мысль]? Если этот эйдол Души есть сущность, то чем он отличается от своего источника? Если это иной эйдос Души, то поскольку та Душа — разумна, то он есть или растительная, или рождающая душа. Если это так, то как же [это согласуется с их положением, гласящим], что Душа творит ради почестей, благодаря дерзости и самомнению?¹⁹ Ибо, таким образом, вообще исключается возможность творения через фантазию и рассуждение. И зачем им вводить еще Творца, создающего мир из материи и эйдола? Но если этот эйдол Души есть энноэма, то, прежде всего, следует показать, откуда взято само это имя; потом — как он существует, если [Душа, творящая дерзостью,] не дает мысли [энноэмы] творческому акту. А если он — вымысел, то как сам творит? Они говорят, что сначала приходит это, потом — то, но всё это произвольно. Почему, например, первый — огонь?

12. И почему этот только что возникший [эйдол Души] взялся творить, вспоминая то, что видел? До своего возникновения его же, по сути, не было, и значит, не мог ничего видеть ни он, ни мать, которую они ему дают. И потом, как не удивиться: они сами — не образы Души, но истинные души, сюда пришедшие! Одной или двум из них, наконец, с трудом удается покинуть космос. И вот, напрягая силы, они вступают в «воспоминание», смутно постигая то, что когда-то видели. А этот эйдол, даже если он смутен, как они говорят, сразу же понимает тамошнее, равно как и его мать — материальный эйдол, не только сразу же понимает тамошних и замысел этого космоса, но и знает, из чего этот космос мог бы возникнуть! Почему первоогонь он создал первым, думая, что именно он должен быть первым? Почему не что-то другое? Но если он был в силах создать огонь, помыслив его, то почему он сначала не помыслил целый космос, — ведь должно мыслить сначала целое [а потом уже части в нем,] — и тем самым не создал сразу весь космос? Ибо составляющие [необходимо] уже содержатся в представлении целого космоса. Творец осуществляет творение скорее подобно природе, не как ремесленники [художники], ибо искусства [ремесла] позднее природы и космоса. Даже сейчас в природных существах, являющихся частями мира, не возникает сначала огонь, потом

нечто другое, потом смесь их. Напротив, все живое существо очерчено и уже напечатлено в эмбрионе. Почему же и там материя не очерчена образом космоса, в котором земля, огонь и все остальное? Все это свидетельствует о том, что они, обладатели истиннейшей души, непрочь творить космос именно таким образом; Творец же попросту не знал, что творил! Но провидеть и величину неба или, лучше сказать, его точный размер, и склонение зодиакальных знаков, и круговращение [планет] под ними, и Землю, провидеть все таким существующим так, что можно назвать причины [его существования именно таким образом] — это не может быть делом эйдола, но всецело относится к силам, пришедшим от наилучших принципов. С чем и они невольно соглашаются. Ибо, если исследовать [их] «просвещение тьмы», то это сделает их согласными с истинной причиной космоса, ибо почему должна Душа просвещать, если не в силу необходимости ей быть всецело [Душой]? Это [просвещение] либо согласно природе [Души], и тогда существует вечно, либо против ее природы. Если против природы, то и Там [в самой божественной Душе] будет это «против природы», тогда будет и множество зол прежде этого мира, и не этот космос будет причиной их, а тамошнее зло будет причиной зла в нем, зло будет распространяться не от этого мира к Душе, но от нее к этому миру,

и такое учение [необоснованно] вознесет космос к Первым [началам]. Если же космос, то и материю, из которой он появился. Ибо Душа, как они говорят, склонившись, увидела и осветила уже существующую материю. Но откуда же сама тьма? Если они собираются сказать, что Душа создала ее своим склонением, тогда, очевидно, ей некуда было бы склоняться и сама тьма не была причиной склонения, но природа самой Души. Но это то же самое, что считать причиной падения предшествующую необходимость, и тем самым возводить [зло] к Первым [началам].

13. Бранящий природу космоса не понимает ни того, что он делает, ни того, куда ведет его дерзость. Это так, потому что они не знают порядка [чинов] следующих друг за другом [существ]: первых, вторых, третьих и вплоть до самых последних, [не понимают], что не подлежат порицанию те, что хуже первых, но что следует кротко принимать природы всех существ, поспешая созерцать первые; следует прекратить [разыгрывать] трагедию страхов, которая, как им представляется, происходит в космических сферах,²⁰ которые в действительности «всё делают приятным»²¹ для них. В самом деле, что в них ужасного, чем они пугают людей несведущих в учениях, не слышавших систематического и стройного

«гнозиса»? Ибо если тела их [сущест^в, обитающих в небе] огненны, то это вполне соответствует Вселенной и Земле, не следует их бояться, но следует взглянуть в их души, ведь и самих себя гностики ценят благодаря им. Однако и тела звезд, отличаясь величиной и красотой, помогают и содействуют возникающим согласно природе, чего не произошло бы, сущест^{вуй} только Первое; они восполняют Вселенную и суть самая значительная ее часть. И если люди имеют некоторое достоинство, сравнительно с животными, то куда большее достоинство имеют звезды, ибо присутствуют во Вселенной не ради осуществления тирании, но как дающие ей красоту и порядок. То, что называют «возникшим от них», есть знаки, указывающие на имеющее быть в будущем: поскольку со всеми сущест^{вами} не может происходить одно и то же, то причиной различия служат и случай, и обстоятельства рождения, и удаленность мест, и [внутреннее] расположение душ.²² И, опять говорю, не нужно требовать ни чтобы все люди были хорошими, ни, раз уж это невозможно, чтобы были готовы порицать мироздание, требуя, чтобы этот мир ничем не отличался от Того [умопостигаемого космоса]; следует требовать, чтобы зло полагалось чем-то иным, нежели недостаточность рассудка, умаление блага и вечная устремленность к более ничтожному, как это выходит у говорящего, что природа [т. е.

принцип возникновения как таковой] зла, поскольку природа — не чувство, и чувственное — поскольку оно не разум. В противном случае, они необходимо будут утверждать наличие зол и Там, ибо и Там Душа хуже Ума и Ум ниже Другого [т. е. Единого].²³

14. Более же всего они оскверняют чистоту пребывающих Там [высших сил] иным способом. Они записывают молитвы-заклинания, считая их обращенными к ним, не только к Душе, но и к высшим Души [существам]. Что же происходит? Или колдовство, или обворожение, или ввержение в страсти слушающих их; [действительно,] словом [у них] добиваются повиновения и лидерства, особенно если кто-нибудь из них будет лучше других произносить известным способом [эти молитвы] и песни, и припевы, и воздыхания, и присвисты, и все остальное, что, как у них написано, имеет магическую силу Там. Если же они не хотят этого сказать, то зачем голосами обращаются к бестелесным? Таким образом, пытаясь придать видимость величия своим словам, они, не понимая того, лишают величия высшие силы. Они говорят, что очищают себя от болезней; если бы они говорили, что это происходит благодаря умеренности, космичности [т. е. упорядоченности и украшенности] образа жизни, то говорили бы правильно, поскольку именно это говорят и философы, однако они

утверждают, что болезни суть демоны и что они способны изгнать их словом; благодаря этому они приобретают величие в глазах большинства, удивляющегося магическим силам; но они отнюдь не убеждают этим людей рассудительных, не убеждают в том, что причина болезней находится либо в изнурительном труде, либо в пресыщении, либо в недоедании, либо в загнивании, либо вообще в тех изменениях, которые имеют начало вовне или внутри [тела]. Это проясняют и способы их излечения. Ибо [они] промывают желудок или дают больному лекарство, выводя болезнь вниз и наружу, пускают для этого также и кровь, используют и голодание. Что же, [если болезнь есть демон, то] оголодал что ли демон, или, может быть, лекарство его изнурило? Вышел он или остался внутри [по выздоровлении]? Если вышел, то почему? Что на него воздействовало? Возможно, он питался болезнью. Но и тогда болезнь есть нечто отличное от демона. Если [болезнетворный] демон [беспрепятственно] входит в человека, в котором нет никакой причины для болезни [, вызывая тем самым болезнь], то почему люди не болеют всегда? Если же причина [болезни] все-таки была, то зачем нужен демон, чтобы была болезнь? Причины лихорадки достаточно, чтобы произвести лихорадку. Смешно предполагать, что как только возникает причина, тут же наготове и демон, только и

ждуший, чтобы появиться. Однако, ясно, для чего именно это они говорят, и ясно — для чего говорят, потому мы и упомянули об этих демонах. Остальные их учения я оставляю исследовать вам по их книгам, и видеть, что во всем наш вид философии стремится достичь, кроме других благ, и простоты характера вместе с чистотой мысли, святости, а не гордости, смелости, сопряженной с разумом, великой верностью, осторожностью и осмотрительностью; и все остальные учения должны поверяться этим. Другие [гностические] учения во всем себе противоречат; ничего о них больше не скажешь; да и не пристало нам о них больше говорить.

15. Теперь, от нас не должно ускользнуть то впечатление, которое производят их слова в душах людей, убежденных ими презирать космос и то, что в нем. Ибо существуют два учения о цели человеческой жизни — одно полагает конечной целью телесное удовольствие, другое выбирает красоту и добродетель — это учение тех, чье стремление из Бога и в Бога (это нужно рассмотреть в другом месте). Эпикур, изгнавший Провидение, советовал преследовать оставшееся — удовольствие и наслаждение; учение же гностиков еще более мальчишеское, с еще большей легкомысленностью оно бесчестит Господа Провидения и его само, бесчестит все законы этого мира,

поднимает на смех когда бы то ни было существовавшую на земле добродетель и умеренность; чтобы ничто красивое не могло быть увидено здесь, они изгоняют благоразумие и справедливость, от природы присущую нравам и усовершенствуемому разумом и аскезой, и вообще всё то, благодаря чему люди становятся ревностны и серьезны.²⁴ Так что им остается [опять же] и собственная, не общая для всех людей выгода; разве что у кого-нибудь из них природа окажется лучше этого их учения, согласно которому для них нет здесь ничего красивого, но есть нечто другое, чего они некогда достигнут. Но тогда «уже обретшим гнозис» должно стремиться отсюда прямо сейчас, а устремившийся должен немедленно исправиться, как «исшедший из божественной природы», поскольку та [божественная] природа есть сознание красоты и презрение к телесным удовольствиям. Но не имеющие добродетели вообще не могут двигаться Туда. О том, что дело с ними обстоит именно так, свидетельствует также и то, что ими никогда не было создано учения о добродетели, и о [различных] добродетелях нигде не идет у них речь, так что [исходя из их сочинений] нельзя сказать, ни какова сама добродетель, ни сколько она имеет частей, ни того, что об этом сказано много и прекрасно в трудах древних мужей, ни откуда возникает добродетель, ни как усваивается, ни как душа исцеляется,

ни как очищается. Ибо сказать: «Взирай на Бога» — еще не значит сделать что-то полезное, если не научить, как должно смотреть, поскольку кто-нибудь может сказать: «Что мешает мне взирать, отнюдь не отказываясь от удовольствий, будучи неукротимым в гневе; что мешает мне вспоминать имя Бога, будучи одержимым всеми страстями и не пытаюсь освободиться ни от одной из них?» Действительно, добродетель, возникающая вместе с рассудительностью в душе и идущая к своему завершению, являет Бога; без истинной добродетели называемое богом — пустой звук.

16. Опять же, нельзя, презирая космос и богов в нем, стать благим. Ибо все злые люди презирают богов, и если прежде человек не был всецело зол, то станет таким, презирая их, даже если и не был испорчен во всех отношениях. И, опять же, честь, которую эти люди, как они говорят, воздают богам умопостигаемым, будет им, пожалуй, несимпатична [т. е. будет неспособна актуализировать симпатическую связь между людьми и богами]. Ибо любя кого-то, человек любит и все родственное тому, к чему он нежен; он любит и детей того отца, которому благоволит; всякая же душа — чадо того Отца. И души в этих [небесных телах] — тоже, они — умны, благи и связаны с Теми более, чем наши души. Ибо как

существовал бы наш космос, будучи отсечен от того [умопостигаемого космоса]? Как находились бы в нем боги? Но об этом мы говорили и прежде, они же презирают существ, родственных умопостигаемым богам, потому что не знают последних, а лишь говорят об этом. А [утверждать], что Провидение не достигает ни этого мира, ни чего бы то ни было — разве это благочестиво? Как это согласуется с их собственными мыслями? Ведь говорят же они, что Бог промышляет о них, и, опять же, о них одних. Но промышляет ли Он о них только когда они возникают Там, или также и тогда, когда они существуют здесь? Если только Там, почему же Оттуда ушли? Если также и здесь, почему они все еще здесь? И почему Бог не есть здесь? Откуда тогда Ему знать, что они — здесь? И как Ему знать, не забыли ли они Его здесь, не стали ли дурными? Если же Он знает не ставших злыми, то знает и ставших, чтобы отличить одних от других. Он будет присутствовать во всем, и в этом космосе тоже, каков бы ни был способ Его присутствия, так что и космос будет Ему причастен. Если же Он отсутствует в космосе, то будет отсутствовать и в нас, и тогда ты ничего не сможешь сказать ни о Нем, ни о тех, что после Него. Достигает вас промысел Оттуда, или, в самом деле, думай о себе как хочешь, но космос имеет о себе то промышление и не оставлен им и не будет оставлен. Промысел

охватывает по-преимуществу целые существа и только потом уже их части, и та Душа куда более остальных причастна Богу; ее бытие, ее разумное бытие делает это ясным. Кто из вас, высокомерных безумцев, столь же упорядочен или разумен, сколь Вселенная? Даже сравнивать смешно и весьма нелепо; всякий, кто занялся бы этим не ради доказательства, не избежал бы кощунства. Этим не мог бы заняться человек разумный, но только глупец, совершенно лишенный чувства и ума; сколь же далек от видения умопостигаемого космоса тот, кто не видит этого! Какой видящий мелодии в умопостигаемом музыкант не взволнуется, слыша ее в чувственных звуках? Или какой знаток геометрии или арифметики не возрадуется, видя глазами соразмерное и упорядоченное? Даже рассматривающие изображения видят не только нарисованное и не только глазами, но узнают в чувственном подражание тому, что расположено в их мыслях, корибантствуют, вступая в воспоминание истины; из этого воспоминания восходят Эроты. Но один, видя красоту в лице, живо припоминает [истинную красоту], устремляясь Туда,²⁵ другой же, имея бездеятельный рассудок, настолько не способен к движению, что когда он видит всю красоту чувственного мира, все его пропорции, великое благоустройство, ясность эйдоса в звездах, несмотря на их удаленность, не возьмет этого близко

к сердцу, не воскликнет, объятый благоговением: «Каковы же Те, от которых эти!» Нет, ни этого не познал он мира, ни Того не видел.

17. Даже если они обрели свою ненависть к телесной природе, слушая Платона, много порицавшего тело как помеху душе,²⁶ назвавшего телесное всецело худшим, им следует [созерцать космос], отбросив телесную природу, чтобы видеть все остальное: умопостигаемую сферу, обнимающую эйдос космоса, бестелесные души в их чинах, определяющие, согласно умопостигаемому, имеющие быть величины тел и расстояния между ними так, чтобы величина имеющего возникнуть тела соответствовала величине неделимой парадигматической силы; ибо Там величие — в силе, здесь — в объеме [т. е. тяжести]. Если хотят, пусть помыслят круговое движение этой сферы, осуществляющееся посредством силы Бога, Который имеет [в Себе] начало, середину и конец этой силы, или пусть представят эту сферу еще покоящейся, поскольку движущая ее сила занята чем-то иным; такое представление весьма полезно для понимания вселенского руководства Души. Пусть поместят потом внутрь Души тело, и она ничего от этого не претерпит, но даст иному то, что каждое сможет взять, ибо зависть чужда богам;²⁷ таким образом, они, глядя на космос, должны были бы дать

Душе такую силу, какая потребовалось бы ей для того, чтобы украсить саму по себе некрасивую телесную природу, насколько она вообще может стать причастной красоте; эта же красота движет и божественные души. Если же они скажут, что их эта красота не трогает и нет разницы — видеть красивые или безобразные тела, то тогда не будет никакой разницы между прекрасными и безобразными занятиями, не будет ни красоты предметов наук,²⁸ ни красоты созерцаний, ни красоты Бога. Ибо эти вещи красивы благодаря Тем. И если не красивы эти, то некрасивы и Те; но после Тех красивы и эти. Они прекрасно делали бы, говоря, что презирают эту красоту, презирай они ее в мальчиках и женщинах, чтобы не впасть в распутство. Дóлжно учесть, однако, что они не превозносились бы, презирай они безобразное, но они превозносятся, потому что презирают то, что ранее называли красивым. Но как они [вообще] различают [прекрасное и уродливое, если здесь никакой красоты не присутствует]? Кроме того, следует учесть, что не одна и та же красота в целом и в частях, во всех отдельных вещах и во Вселенной; следует учесть, что если такова красота в вещах чувственных и частных, какова, скажем, красота демонов, вызывающая восхищение их Творцом и веру в то, что они Оттуда; если она такова, что здесь нет средства ее высказать, [то мы все равно] не оста-

навливаемся на ней, но идем к тамошней красоте, не порицая и здешних красот; если же здешние красивые вещи красивы еще и изнутри [т. е. внутренней красотой], то красоты созвучны друг другу; если же внутреннее в здешних красивых вещах дурно, то они лишены лучшего. Нет ничего существенно [истинно] красивого внешне, что было бы безобразно внутри, ибо то, что внешне всецело красиво, имеет место благодаря власти внутреннего. Те, кого называют красивыми, притом что они испорчены внутри, имеют ложную внешнюю красоту. Если же кто-нибудь скажет, что видел внешне существенно [истинно] красивых людей, внутренне же дурных, то я думаю, что он не видел [существенности их красоты], но [видя их внешнюю красоту] полагал красивыми иных, нежели эти люди. Если все-таки допустить это, тогда их испорченность будет позднее приобретенной, не относящейся к природе этих [изначально] красивых людей, ибо многое здесь [в дольном мире] мешает достижению совершенства. Но что могло бы помешать Вселенной быть прекрасной внутри? Тем, чьей природе не было дано совершенства изначально, вполне возможно и не стать совершенными, и даже возможно стать дурными; но это невозможно для Вселенной, которая никогда не была несовершенной как ребенок, которому еще надлежит развиваться и прибавлять в теле. Ибо откуда

могло бы что-нибудь приложиться к ней? Она ведь есть всё. Тем более ничего [нового] не могло бы прибавиться к Душе. Если же к Душе все-таки что-то прибавилось, — уступим им в этом, — то оно не было чем-то дурным.

18. Но, возможно, они будут утверждать, что их учения учат избегать тела, делают человека ненавидящим его издали, наши же — удерживают его при теле. Это подобно тому, как если бы были два человека, живущих в одном красивом доме. Один ругает при этом и его устройство, и его создателя, однако же остается в нем. Другой не ругает, но говорит, что его создатель выстроил его со всевозможным мастерством, и он выжидает время, когда сможет уйти, когда он более не будет нуждаться в этом доме. Первый может думать, что он мудрее, что он лучше готов к исходу, поскольку [постоянно] твердит о бездушности составляющих этот дом камней и бревен, потому что [привык повторять, что] этому дому многого не достает, чтобы быть ему истинным жилищем, не зная, что он отличается от второго разве что неспособностью выносить необходимое, не досадуя и принимая с любовью красоту этих камней. [Он не понял], что пока мы имеем тела — нам должно пребывать в домах, устроенных для нас Душой — нашей благой Сестрой, которая обладает великой силой

несуемого созидания. Но они, похоже, скорее «уста́ми безумными»²⁹ поприветствуют негоднейшего из людей братом, нежели назовут братьями Солнце и небесных богов, а Душу космоса — Сестрой. Ибо, в самом деле, не должно дурным родниться, но только ставшим благими, и не телами только, но и душами в телах, обитающими в них способом, максимально близким к способу обитания Души всего в теле Целого. Это значит не испытывать и не откликаться на удовольствия или зрелища, привходящие в нас извне,³⁰ не смущаться, встречая жестокость. Душа мира невозмутима, ибо не имеет ничего, что могло бы ее смутить; мы же, пока мы здесь, должны добродетелью отражать удары [, наносимые нам извне], отчасти уже ослабленные величи́ем [нашего] понимания, отчасти же не способные нас достать благодаря нашей силе. Приблизившись к неуязвимости, мы сможем подражать всеобщей Душе и душам звезд; максимально уподобившись им, мы устремимся к тем же, что и они целям, будем иметь одни и те же предметы созерцания, будучи хорошо подготовлены к этому природой и упражнениями, они же [т. е. души звезд] изначально имеют это. В самом деле, даже если гностики и говорят, что они одни способны созерцать, им не увидеть большего [, нежели звезды]; этого не может быть и потому, что, как они говорят, им, умерев, надлежит уйти из этого мира,

звездам же — нет, но [им суждено] всегда украшать небо; они говорят это благодаря тому, что не знают по опыту, что́ есть «бытие вне» и [не ведают] способа, каким «Душа всего заботится о целом неодушевленном». ³¹ Итак, можно не любить тело — и становиться чистым, и презирать смерть, и знать лучшее, и стремиться к нему, и не завидовать другим людям, которые способны стремиться и всегда стремятся [в горнее], не говорить, что они не стремятся, не впадать в то же состояние, что и те, которые говорят, что звезды неподвижны, потому что их чувства показывают им их покоящимися. Потому они не думают, что природа звезд взирает вовне [материального мира], что не видят того, что их души пришли извне.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Здесь Плотин ссылается на предыдущую часть трактата: см.: *Enn.* V. 5. 13. 33–36.

2. Здесь и на протяжении оставшейся части главы Плотин не столько занят разбором специально гностических положений, сколько критикой взглядов, которые имели хождение в платоновской школе и которым он сам одно время сочувствовал. Идея о существовании двух или более Умов возникла, по-видимому, в процессе обсуждения платоновского *Тимея*, 39e при по-

пытках понять связь между умом Демиурга и умопостигаемой моделью космоса; вопрос этот вызвал продолжительные споры в среде платоников (как вызывает их и до сих пор — уже среди современных философов). Амелий, согласно Проклу (*In Timaeum*, III. 268a, p. 103. 18 ff., Diehl), приходит к выводу, что эти три Ума — «пребывающий в покое», «обладающий всеми» и «созерцающий» — в значительной мере повлияли на дальнейшее развитие неоплатонической доктрины (см.: Dodds on Proclus. *El. Th. Prop.* 167). В самом начале ранних заметок, собранных Порфирием в трактате III. 9, Плотин выдвигает различие между Умом «в покое» и иным, который есть «энергия, исходящая от того [умопостигаемого Ума] и его видящая», что очень сходно с критикуемым здесь положением. Это различие, вероятно, восходит к Нумению, чья мысль была близка гностицизму (см.: Dodds on Proclus. *El. Th. Prop.* 168). Доддс также считает, что Нумений может являться автором и другого критикуемого здесь различия: между Умом, который мыслит, и тем, который мыслит, что он мыслит. Сходные идеи были, конечно, распространены и среди гностиков, но нельзя забывать, что они всерьез выдвигались и в Платиновом кружке, хотя в ином понимании, чем у гностиков. Сами гностики, в частности Валентин, заимствовали некоторые из своих идей от платоников и неопифагорейцев, что дает возможность говорить о взаимовлиянии.

3. Фраза из Платона: *Федр*, 246с. Из контекста ясно, что Платон говорит только о падении *человеческих* душ; но прочитав фразу в отрыве от контекста, нетрудно себе представить, как гностики могли извратить ее, дабы привести в соответствие с собственной доктриной.

4. См. сочинение коптских гностиков, которую издали С. Schmidt (в *Koptisch-Gnostische Schriften I*, Leipzig, 1905: ed. altera ed. W. Till. Berlin, 1954) и С. А. Baynes (*A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*. Cambridge, 1933). О новой Земле сказано у Шмидта на с. 352, 6–12 и у Байнса на с. 136. Никофей, один из авторов, которому приписывают некоторые духовные гностические откровения, и о котором упоминает Порфирий в *Жизни Плотина* (гл. 16), предстает перед нами именно в этом коптском трактате.

5. *Παροίκησις, μετάνοια* и *ἀντίτυποι* появляются в трактате коптских гностиков, упомянутом в предыдущем примечании (с. 361, 35 – 362, 3 у Шмидта; с. 180 у Байнса). О весьма неопределенном и неустойчивом значении этих терминов см. рассуждение в *Entretiens Hardt V*, p. 181–182 (*ἀντίτυποι*) и p. 189–190 (*μετάνοια* и *παροίκησις*).

6. Платон. *Государство*, VII. 514a ff.

7. См.: Платон. *Федон*, 111d ff.

8. *Тимей*, 39e 7–9.

9. Снова Плотин имеет в виду «гностических» платоников, претерпевших влияние Нумения (см. прим. 2).

10. См. высказывание Порфирия о гностиках: *Жизнь Плотина*, гл. 16. 8–9.

11. См.: Платон. *Тимей*, 37с 6–7.

12. О законе необходимого хода развития см. гл. 3 данного трактата. Плотин всегда настаивал на том, что вечному созданию Вселенной не предшествует никакое планирование: см.: *Enn.* V. 8. 7.

13. Плотин настаивает, что тела небожителей (видимых небесных тел) хотя и материальны, однако всецело превосходят наши «земляные тела», будучи вечными, бесстрастными и не препятствующими деятельности Души: см. *Enn.* II. 1 и IV. 4[42]. 24–30.

14. См.: *Enn.* III. 2[47]. 8 и 15.

15. Возможно, Плотин имеет в виду *Законы*, 983e6–984a2, где о небесных богах говорится, что они или сами суть боги, или образы, созданные самими богами.

16. См.: Св. Ириней. *Против ересей*, II. 30, где выражается столь же возмущенный протест против претензии гностиков на превосходство над Творцом и Его творением.

17. См.: Платон. *Государство*, IV. 426d8–e1.

18. Отсюда и до конца гл. 12 Плотин оспаривает гностический миф, наиболее известная версия которого содержится у Валентина. Мать София, возникшая в результате сложной последовательности событий после ниспадения высшей Софии, и ее отпрыск

Демииург, низший и невежественный создатель материального космоса, — образы, характерные для валентиниан (см.: Св. Ириней. *Против ересей*. I. 4 и 5). Валентин жил в Риме, и нет ничего удивительного в наличии там валентиниан во времена Плотина. Но свидетельство Порфирия (*Жизнь Плотина*, гл. 16) наталкивает на мысль, что гностики из Плотинова окружения принадлежали, скорее, к более старой секте сефиан, или архонтиков, имеющих отношение к офитам и барбело-гностикам: возможно, они называли себя просто «гностиками». Гностические секты легко перенимали идеи друг у друга, поэтому неудивительно, если Валентин позаимствовал часть своих представлений о Софии из более ранних гностических источников, и, в свою очередь, оказал влияние на последующих гностиков. В обнаруженной в Наг-Хаммади библиотеке, принадлежащей предположительно гностикам-сефианам, содержатся трактаты Валентина (см.: Риеш М. *Op. cit.* P. 162–163, 179–180).

19. Эта и сходные с ней идеи характерны для большинства гностических течений. См.: Св. Ириней. *Против ересей*. I. 29 (не валентиниановская система) и Климент Александрийский. *Строматы*, IV, 13, 89 (Валентин).

20. Космические сферы и управляющие ими архонты для гностиков были грозными преградами на пути следования души к высшему отечеству. Необходимо

было знать верную формулу для каждого из архонтов: см. заклинания офитов у Оригена. *Против Цельса*, VI. 31.

21. Реминисценция из Пиндара. *Олимпийские песни*, I. 48.

22. Более полный обзор Платиновой мысли о влиянии и знамениях звезд см.: *Enn.* II. 3, особенно гл. 7–8 и 10–15.

23. Плотин и сам бывал временами близок к мнению, что любая последовательность, по необходимости нисходящая от высшего к низшему, есть зло: см. *Enn.* III. 8. 8. 35–36 (происхождение Ума из Единого) и III. 7. 11. 15 ff. (происхождение Души из Ума). Но в целом такой вселенский пессимизм не характерен для Платиновой мысли.

24. Что касается оправданий гностиков на выдвинутые против них обвинения в безнравственности, см.: *Entretiens Hardt V.* P. 186–189.

25. См.: Платон. *Федр*, 251a 2–3.

26. *Федон*, 66b.

27. См.: Платон. *Федр*, 247a7 и *Тимей*, 29e1–2.

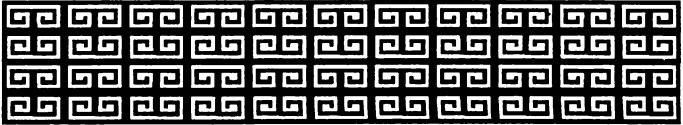
28. См.: Платон. *Пир*, 211c4–8.

29. Фраза заимствована из Гераклитова описания пророчеств Сивилл (Diels. Fr. 22b, 92). Гераклит употребил ее в положительном смысле, Плотин же, по своему обыкновению, поместил ее в совершенно иной контекст, изменив тем самым значение на противоположное.

30. См.: Платон. *Тимей*, 43b7–с1.

31. См.: Платон. *Федр*, 246b6.





ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΓΝΩΣΤΙΚΟΥΣ

1. Ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλή φύσις καὶ πρώτη πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἀπλοῦν καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἐν τι, καὶ τοῦ ἐνὸς λεγομένου ἡ φύσις ἡ αὐτὴ καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ἄλλο, εἴτα ἐν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο, εἴτα ἀγαθόν ὅταν λέγωμεν τὸ ἐν, καὶ ὅταν λέγωμεν τὰγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδὲν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἶόν τε. Καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἀπλούστατον, καὶ τὸ αὐτάρκες, ὅτι οὐκ ἐκ πλειόνων· οὕτω γὰρ ἀναρτηθήσεται εἰς τὰ ἐξ ὧν καὶ οὐκ ἐν ἄλλω, ὅτι πᾶν τὸ ἐν ἄλλω καὶ παρ' ἄλλου. Εἰ οὖν μηδὲ παρ' ἄλλου μηδὲ ἐν ἄλλω μηδὲ σύνθεσις μηδεμία, ἀνάγκη μηδὲν ὑπὲρ αὐτὸ εἶναι. Οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχὰς ἶναι, ἀλλὰ τοῦτο προστησαμένους, εἴτα νοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρῶτως, εἴτα ψυχὴν μετὰ νοῦν αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω. Εἴτε γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταύτων φήσουσιν, ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον· ἀλλ' ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, ἐδείχθη πολλαχῆ. Λοιπὸν δὲ

ἐπισκέψασθαι ἐν τῷ παρόντι, εἰ πλείω τῶν τριῶν τούτων, τίνες ἂν οὖν εἶεν φύσεις παρ' αὐτάς. Τῆς τε γὰρ λεχθείσης οὕτως ἔχειν ἀρχῆς τῆς πάντων οὐδεὶς ἂν εὔροι ἀπλουστέραν οὐδ' ἐπαναβεβηκυῖαν ἠντινοῦν. Οὐ γὰρ δὴ τὴν μὲν δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργείᾳ φήσουσι γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὖσι καὶ αὐλοῖς τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιῆσθαι πλείους. Ἄλλ' οὐδὲ ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα· οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μὲν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἶον κινούμενον. Τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἐτέρου τί ἔργον; Ἔστι γὰρ ὡς ἔστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως ἐνεργείᾳ κείμενος ἐστῶση· κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἡδὴ ἔργον καὶ λόγος ἀπ' αὐτοῦ εἰς ψυχὴν ψυχὴν νοεράν ποιῶν, οὐκ ἄλλην τινα μεταξὺ νοῦ καὶ ψυχῆς φύσιν. Οὐ μὴν οὐδὲ διὰ τοῦτο πλείους νοῦς ποιεῖν, εἰ ὁ μὲν νοεῖ, ὁ δὲ νοεῖ ὅτι νοεῖ. Καὶ γὰρ εἰ ἄλλο τὸ ἐν τούτοις νοεῖν, ἄλλο δὲ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ, ἀλλ' οὖν μία προσβολὴ οὐκ ἀναίσθητος τῶν ἐνεργημάτων ἑαυτῆς· γελοῖον γὰρ ἐπὶ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ τοῦτο ὑπολαμβάνειν, ἀλλὰ πάντως γε ὁ αὐτὸς ἔσται ὅσπερ ἐνόει ὁ νοῶν ὅτι νοεῖ. Εἰ δὲ μὴ, ὁ μὲν ἔσται νοῶν μόνον, ὁ δὲ ὅτι νοεῖ νοῶν ἄλλου ὄντος, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ τοῦ νενοηκότος. Ἄλλ' εἰ ἐπινοία φήσουσι, πρῶτον μὲν τῶν πλείονων ὑποστάσεων ἀποστήσονται· ἔπειτα δεῖ σκοπεῖν, εἰ καὶ αἱ ἐπίνοιαὶ χώραν ἔχουσι λαβεῖν νοῦν νοοῦντα μόνον, μὴ παρακολουθοῦντα δὲ ἑαυτῷ ὅτι νοεῖ· ὃ καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν εἰ γίγνοιτο τῶν ἀεὶ ἐπιστα-

τούντων ταῖς ὀρμαῖς καὶ ταῖς διανοήσεσιν, εἰ καὶ μετρίως σπουδαῖοι εἶεν, αἰτίαν ἂν ἀφροσύνης ἔχοιεν. Ὅταν δὲ δὴ ὁ νοῦς ὁ ἀληθινὸς ἐν ταῖς νοήσεσιν αὐτὸν νοῆ καὶ μὴ ἔξωθεν ἢ τὸ νοητὸν αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ἢ καὶ τὸ νοητόν, ἐξ ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν καὶ ὄρα ἑαυτὸν ὄρων δ' ἑαυτὸν οὐκ ἀνοηταίνοντα, ἀλλὰ νοοῦντα ὄρα. Ὡστε ἐν τῷ πρώτῳ νοεῖν ἔχει ἂν καὶ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ ὡς ἐν ὄν· καὶ οὐδὲ τῇ ἐπινοίᾳ ἐκεῖ διπλοῦν. Εἰ δὲ καὶ αἰ νοῶν εἴη, ὅπερ ἔστι, τίς χώρα τῇ ἐπινοίᾳ τῇ χωριζούσῃ τὸ νοεῖν ἀπὸ τοῦ νοεῖν ὅτι νοεῖ; Εἰ δὲ δὴ καὶ ἑτέραν ἐπινοίαν τις τρίτην ἐπεισάγοι τὴν ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ τῇ λεγούσῃ νοεῖν ὅτι νοεῖ, τὴν λέγουσαν ὅτι νοεῖ ὅτι νοεῖ ὅτι νοεῖ, ἔτι μᾶλλον καταφανὲς τὸ ἄτοπον. Καὶ διὰ τί οὐκ εἰς ἄπειρον οὕτω; Τὸν δὲ λόγον ὅταν τις ἀπὸ τοῦ νοῦ ποιῇ, εἶτα ἀπὸ τούτου γίνεσθαι ἐν ψυχῇ ἄλλον ἀπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου, ἵνα μεταξὺ ψυχῆς καὶ νοῦ ἢ οὗτος, ἀποστερήσει τὴν ψυχὴν τοῦ νοεῖν, εἰ μὴ παρὰ τοῦ νοῦ κομιεῖται, ἀλλὰ παρὰ ἄλλου τοῦ μεταξὺ τὸν λόγον· καὶ εἰδῶλον λόγου, ἀλλ' οὐ λόγον ἔξει, καὶ ὅλως οὐκ εἰδήσει νοῦν οὐδὲ ὅλως νοήσει.

2. Οὐ τοίνυν οὔτε πλείω τούτων οὔτε ἐπινοίας περιττὰς ἐν ἐκείνοις, ἃς οὐ δέχονται, δετέον, ἀλλ' ἓνα νοῦν τὸν αὐτὸν ὡσαύτως ἔχοντα, ἀκλινῆ πανταχῇ, μιμούμενον τὸν πατέρα καθ' ὅσον οἶόν τε αὐτῷ. Ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν αἰεὶ πρὸς ἐκείνοις, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὔσης μιᾶς ἐν

δυνάμεσι πλείοσιν ὅτε μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὅτε δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνεφελκύσασθαι τὸ μέσον· τὸ γὰρ πᾶν αὐτῆς οὐκ ἦν θέμις καθελκύσαι. Καὶ τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάθος, ὅτι μὴ ἔμεινεν ἐν τῷ καλλίστῳ, ὅπου ψυχὴ μείνασα ἢ μὴ μέρος, μηδὲ ἧς ἡμεῖς ἔτι μέρος, ἔδωκε τῷ παντὶ σώματι αὐτῷ τε ἔχειν ὅσον δύναται παρ' αὐτῆς ἔχειν, μένει τε ἀπραγμόνως αὐτῇ οὐκ ἐκ διανοίας διοικοῦσα οὐδέ τι διορθουμένη, ἀλλὰ τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θέα κατακοσμοῦσα δυνάμει θαυμαστῇ. Ὅσον γὰρ πρὸς αὐτῇ ἐστι, τόσῳ καλλίων καὶ δυνατωτέρα· κάκειθεν ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ' αὐτὴν καὶ ὥσπερ ἐλλάμπουσα αἰεὶ ἐλλάμπεται.

3. Ἀεὶ οὖν ἐλλαμπομένη καὶ διηνεκὲς ἔχουσα τὸ φῶς δίδωσιν εἰς τὰ ἐφεξῆς, τὰ δ' αἰεὶ συνέχεται καὶ ἄρδεται τούτῳ τῷ φωτὶ καὶ ἀπολαύει τοῦ ζῆν καθ' ὅσον δύναται· ὥσπερ εἰ πυρὸς ἐν μέσῳ που κειμένου ἀλεαίνοντο οἷς οἶόν τε. Καίτοι τὸ πῦρ ἐστιν ἐν μέτρῳ· ὅταν δὲ δυνάμεις μὴ μετρηθεῖσαι μὴ ἐκ τῶν ὄντων ὧσιν ἀνηρημένοι, πῶς οἶόν τε εἶναι μὲν, μηδὲν δὲ αὐτῶν μεταλαμβάνειν; Ἀλλ' ἀνάγκη ἕκαστον τὸ αὐτοῦ δίδόναι καὶ ἄλλῳ, ἢ τὸ ἀγαθὸν οὐκ ἀγαθὸν ἔσται, ἢ ὁ νοῦς οὐ νοῦς, ἢ ψυχὴ μὴ τοῦτο, εἰ μήτι μετὰ τοῦ πρώτως ζῆν ζῶν καὶ δευτέρως ἕως ἔστι τὸ πρώτως. Ἀνάγκη τοίνυν ἐφεξῆς εἶναι πάντα ἀλλήλοις καὶ αἰεὶ, γενητὰ δὲ τὰ ἕτερα τῷ παρ' ἄλλων εἶναι. Οὐ τοίνυν ἐγένετο, ἀλλ'

ἐγίνετο καὶ γενήσεται, ὅσα γενητὰ λέγεται· οὐδὲ φθαρήσεται, ἀλλ' ἢ ὅσα ἔχει εἰς ἅ· ὃ δὲ μὴ ἔχει εἰς ὅ, οὐδὲ φθαρήσεται. Εἰ δὲ τις εἰς ὕλην λέγοι, διὰ τί οὐ καὶ τὴν ὕλην; Εἰ δὲ καὶ τὴν ὕλην φήσει, τίς ἦν ἀνάγκη, φήσομεν, γενέσθαι; Εἰ δὲ ἀναγκαῖον εἶναι φήσουσι παρακολουθεῖν, καὶ νῦν ἀνάγκη. Εἰ δὲ μόνη καταλειφθήσεται, οὐ πανταχοῦ, ἀλλ' ἔν τινι τόπῳ ἀφωρισμένῳ τὰ θεῖα ἔσται καὶ οἶον ἀποτετειχισμένα· εἰ δὲ οὐχ οἶόν τε, ἐλλαμφθήσεται.

4. Εἰ δὲ οἶον πτερορρηήσασαν τὴν ψυχὴν φήσουσι πεποιημένα, οὐχ ἢ τοῦ παντός τοῦτο πάσχει· εἰ δὲ σφαλίσαν αὐτοὶ φήσουσι, τοῦ σφάλματος λεγέτωσαν τὴν αἰτίαν. Πότε δὲ ἐσφάλῃ; Εἰ μὲν γὰρ ἐξ αἰδίου, μένει κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον ἐσφαλμένη· εἰ δὲ ἤρξατο, διὰ τί οὐ πρὸ τοῦ; Ἡμεῖς δὲ οὐ νεῦσιν φαμεν τὴν ποιούσαν, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ νεῦσιν. Εἰ δὲ ἔνευσε, τῷ ἐπιλεληθῆσαι δηλονότι τῶν ἐκεῖ· εἰ δὲ ἐπελάθετο, πῶς δημιουργεῖ; Πόθεν γὰρ ποιεῖ ἢ ἐξ ὧν εἶδεν ἐκεῖ; Εἰ δὲ ἐκείνων μεμνημένη ποιεῖ, οὐδὲ ὄλως ἔνευσεν, οὐδὲ γὰρ εἰ ἀμυδρῶς ἔχει. Οὐ μᾶλλον νεύει ἐκεῖ, ἵνα μὴ ἀμυδρῶς ἴδῃ; Διὰ τί γὰρ ἂν οὐκ ἠθέλησεν ἔχουσα ἠντινοῦν μνήμη ἐπανελθεῖν; Τί γὰρ ἂν ἑαυτῇ καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιήσαι; Γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῶτο, καὶ μεταφερόντων ἀπὸ τῶν ἀγαλματοποιῶν τῶν ἐνταῦθα. Ἐπεὶ καὶ εἰ διανοία ἐποίει καὶ μὴ ἐν τῇ φύσει ἦν τὸ ποιεῖν καὶ ἢ δύναμις ἢ ποιούσα ἦν, πῶς ἂν κόσμον τόνδε

ἐποίησε; Πότε δὲ καὶ φθηρεῖ αὐτόν; εἰ γὰρ μετέγνω, τί ἀναμένει; Εἰ δὲ οὐπω, οὐδ' ἂν μεταγνοίῃ ἔτι ἤδη εἰδισμένη καὶ τῷ χρόνῳ προσφιλεστέρα γενομένη. Εἰ δὲ τὰς καθ' ἕκαστον ψυχὰς ἀναμένει, ἤδη ἔδει μηκέτι ἔλθειν εἰς γένεσιν πάλιν πειραθείσας ἐν τῇ προτέρᾳ γενέσει τῶν τῆδε κακῶν· ὥστε ἤδη ἂν ἐπέλιπον ἰούσαι. Οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ· τοῦτο γὰρ ἀξίωμα μείζον ἐστὶ περιτιθέντων αὐτῷ, εἰ ἀξιούσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου. Ἦ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου; Τί γὰρ ἄλλο πῦρ βελτίων τοῦ ἐκεῖ πυρὸς παρὰ τὸ ἐνταῦθα πῦρ; Ἦ τίς γῆ ἄλλη παρὰ ταύτην μετὰ τὴν ἐκεῖ γῆν; Τίς δὲ σφαῖρα ἀκριβεστέρα καὶ σεμνοτέρα ἢ εὐτακτοτέρα τῇ φορᾷ μετὰ τὴν ἐκεῖ τοῦ κόσμου τοῦ νοητοῦ περιοχὴν ἐν αὐτῷ; Ἄλλος δὲ ἥλιος μετ' ἐκείνον πρὸ τούτου τοῦ ὀρωμένου τίς;

5. Ἄλλ' αὐτοὺς μὲν σῶμα ἔχοντας, οἷον ἔχουσιν ἄνθρωποι, καὶ ἐπιθυμίαν καὶ λύπας καὶ ὀργὰς τὴν παρ' αὐτοῖς δύναμιν μὴ ἀτιμάζειν, ἀλλ' ἐφάπτεσθαι τοῦ νοητοῦ λέγειν ἐξεῖναι, μὴ εἶναι δὲ ἐν ἡλίῳ ταύτης ἀπαδεστέραν ἐν τάξει μᾶλλον καὶ οὐκ ἐν ἀλλοιώσει μᾶλλον οὔσαν, οὐδὲ φρόνησιν ἔχειν ἀμείνονα ἡμῶν τῶν ἄρτι γενομένων καὶ διὰ τοσοῦτων κωλυομένων τῶν ἀπατώντων ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἔλθειν· οὐδὲ τὴν μὲν αὐτῶν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ θεῖαν λέγειν καὶ τὴν τῶν φαυλοτάτων ἀνθρώπων, τὸν δὲ οὐρανὸν πάντα καὶ τὰ

ἐκεῖ ἄστρα μὴ τῆς ἀθανάτου κεκοινωνηκέναι ἐκ πολλῶ καλλίωνων καὶ καθαρωτέρων ὄντα, ὀρῶντας ἐκεῖ μὲν τὸ τεταγμένον καὶ εὐσχημον καὶ εὐτακτον καὶ μάλιστα τὴν ἐνταῦθα περὶ γῆν ἀταξίαν αὐτοὺς αἰτιωμένους· ὡσπερ τῆς ἀθανάτου ψυχῆς τὸν χεῖρω τόπον ἐπίτηδες ἐλομένης, παραχωρησάσθαι δὲ τοῦ βελτίονος τῇ θνητῇ ψυχῇ ἐφιεμένης. Ἄλογος δὲ καὶ ἡ παρεισαγωγή αὐτοῖς τῆς ἑτέρας ψυχῆς ταύτης, ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστᾶσι· πῶς γὰρ ἂν ζῶν ἠντινοῦν ἔχοι ἢ ἐκ τῶν στοιχείων σύστασις; Ἡ γὰρ τούτων κραῖσις ἢ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ μικτὸν ποιεῖ, ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν ἢ μίγμα ἐκ τούτων. Πῶς δὲ συνοχὴ τῶν τεσσάρων ὑστέρα γενομένη ἐξ αὐτῶν; Ὅταν δὲ προστιθῶσι καὶ ἀντίληψιν αὐτῇ καὶ βούλευσιν καὶ ἄλλα μυρία, τί ἂν τις εἴποι; Ἀλλὰ οὐ τιμῶντες ταύτην τὴν δημιουργίαν οὐδὲ τήνδε τὴν γῆν καινὴν αὐτοῖς γῆν φασὶ γεγονέναι, εἰς ἣν δὴ ἐντεῦθεν ἀπελεύσονται· τοῦτο δὲ λόγον εἶναι κόσμου. Καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς ἐκεῖ γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμου, ὃν μισοῦσι; Πόθεν δὲ τὸ παράδειγμα τοῦτο; Τοῦτο γὰρ κατ' αὐτοὺς νενευκότος ἤδη πρὸς τὰ τῆδε τοῦ τὸ παράδειγμα πεποιηκότος. Εἰ μὲν οὖν ἐν αὐτῷ τῷ ποιήσαντι πολλὴ φροντίς τοῦ κόσμου μετὰ τὸν κόσμον τὸν νοητὸν ὃν ἔχει ἄλλον ποιῆσαι καὶ τί ἔδει; καὶ εἰ μὲν πρὸ τοῦ κόσμου, ἵνα τί; Ἴνα φυλάξωνται αἱ ψυχαί. Πῶς οὖν; οὐκ ἐφυλάξαντο, ὥστε μάτην ἐγένετο. Εἰ δὲ μετὰ τὸν κόσμον ἐκ τοῦ κόσμου λαβῶν ἀποσυλήσας τῆς ὕλης τὸ εἶδος, ἤρκει ἢ πείρα ταῖς πειραθείσαις ψυχαῖς πρὸς

τὸ φυλάξασθαι. Εἰ δ' ἐν ταῖς ψυχαῖς λαβεῖν ἀξιούσι τοῦ κόσμου τὸ εἶδος, τί τὸ καινὸν τοῦ λόγου;

6. Τὰς δὲ ἄλλας ὑποστάσεις τί χρὴ λέγειν ἄς εἰσάγουσι, παροικήσεις καὶ ἀντιτύπους καὶ μετανοίας; Εἰ μὲν γὰρ ψυχῆς ταῦτα λέγουσι πάδη, ὅταν ἐν μετανοίᾳ ᾗ, καὶ ἀντιτύπους, ὅταν οἶον εἰκόνας τῶν ὄντων, ἀλλὰ μὴ αὐτὰ πω τὰ ὄντα θεωρῆ, καινολογούντων ἐστὶν εἰς σύστασιν τῆς ἰδίας αἰρέσεως· ὡς γὰρ τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἀπτόμενοι ταῦτα σκευωροῦνται εἰδότην καὶ σαφῶς τῶν Ἑλλήνων ἀτύφως λεγόντων ἀναβάσεις ἐκ τοῦ σπηλαίου καὶ κατὰ βραχὺ εἰς θέαυ ἀληθεστέραν μᾶλλον καὶ μᾶλλον προιούσας. Ὅλως γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὔρηται. Ἐπεὶ καὶ αἱ δίκαι καὶ οἱ ποταμοὶ οἱ ἐν Ἄιδου καὶ αἱ μετενσωματώσεις ἐκεῖθεν. Καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλήθος ποιῆσαι, τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν δημιουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυχὴν, ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται· εἰπόντος γὰρ αὐτοῦ «ἤπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῶον καθορᾶ, τοσαύτας καὶ ὁ τότε ποιῶν τὸ πᾶν διενοήθη σχεῖν». Οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἔλαβον ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ' αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοούμενον πολλακίς δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχὴ ἐστὶν ἢ δημιουργοῦσα καὶ κατὰ Πλάτωνα τοῦτον οἶονται εἶναι τὸν δημιουργὸν ἀφεστηκότες τοῦ εἰδέναι

τίς ὁ δημιουργός. Καὶ ὅλως τὸν τρόπον τῆς δημιουργίας καὶ ἄλλα πολλὰ καταψεύδονται αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἔλκουσι τὰς δόξας τοῦ ἀνδρὸς ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μῆ. Καὶ πλήθος νοητῶν ὀνομάζοντες τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηκέναι δόξῃν οἴονται αὐτῷ τῷ πλήθει τὴν νοητὴν φύσιν τῇ αἰσθητικῇ καὶ ἐλάττονι εἰς ὁμοιότητα ἄγοντες, δεῖον ἐκεῖ τὸ ὡς ὅτι μάλιστα ὀλίγον εἰς ἀριθμὸν διώκειν καὶ τῷ μετὰ τὸ πρῶτον τὰ πάντα ἀποδιδόντας ἀπηλλάχθαι, ἐκείνου τῶν πάντων ὄντος καὶ νοῦ τοῦ πρώτου καὶ οὐσίας καὶ ὅσα ἄλλα καλὰ μετὰ τὴν πρώτην φύσιν. Ψυχῆς δὲ εἶδος τρίτον· διαφορὰς δὲ ψυχῶν ἐν πάθεσιν ἢ ἐν φύσει ἰχνεύειν μηδὲν τοὺς θεῖους ἀνδρας διασύροντας, ἀλλ' εὐμενῶς δεχομένους τὰ ἐκείνων ὡς παλαιότερων καὶ ἃ καλῶς λέγουσι παρ' ἐκείνων λαβόντας, ψυχῆς ἀθανασίαν, νοητὸν κόσμον, θεὸν τὸν πρῶτον, τὸ τὴν ψυχὴν δεῖν φεύγειν τὴν πρὸς τὸ σῶμα ὁμιλίαν, τὸν χωρισμὸν τὸν ἀπ' αὐτοῦ, τὸ ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν· ταῦτα γὰρ κείμενα παρὰ τῷ Πλάτῳ σαφῶς οὕτως λέγοντες καλῶς ποιούσιν. Οἷς δέλουσι διαφωνεῖν φθόνος οὐδεὶς λεγόντων, οὐδ' ἐν τῷ τοὺς Ἑλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὐτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν, ἀλλ' αὐτὰ παρ' αὐτῶν δεικνύναι ὀρθῶς ἔχοντα, ὅσα ἴδια αὐτοῖς ἔδοξε παρὰ τὴν ἐκείνων δόξαν λέγειν, εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως αὐτὰς τὰς δόξας τιθέντας αὐτῶν καὶ οἷς ἐναντιοῦνται δικαίως, πρὸς τὸ ἀληθὲς βλέποντας, οὐ

τὴν εὐδοκίμησιν θηρωμένους ἐκ τοῦ [πρὸς] ἀνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθούς εἶναι ψέγειν, λέγοντας ἑαυτοὺς ἐκείνων ἀμείνους εἶναι. Ἐπεὶ τὰ γε εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῶ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται, καὶ τοῖς μὴ ἔξαπατωμένοις τὴν ἐπιδέουσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην ῥαδίως γνωσθήσεται τὰδ ὕστερον τούτοις παρ' ἐκείνων ληφθέντα, προσθήκας δέ τινας οὐδὲν προσηκούσας εἰληφότα, ἔν γε οἷς ἐναντιοῦσθαι θέλουσι γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς καὶ μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντὶ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν τῇ ψυχῇ αἰτιώμενοι καὶ τὸν διοικούντα τόδε τὸ πᾶν ψέγοντες καὶ εἰς ταῦτὸν ἄγοντες τὸν δημιουργὸν τῇ ψυχῇ καὶ τὰ αὐτὰ πάθη διδόντες, ἅπερ καὶ τοῖς ἐν μέρει.

7. Ὅτι μὲν οὖν οὔτε ἤρξατο οὔτε παύσεται, ἀλλ' ἔστιν αἰεὶ καὶ ὅδε ὁ κόσμος, ἕως ἂν ἐκεῖνα ἦ, εἴρηται. Τὴν δὲ πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ κοινωνίαν τῇ ἡμετέρᾳ πρὸ αὐτῶν εἴρηται ὡς οὐκ ἀμεινον τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας καὶ τὴν τοῦ παντός λαμβάνειν ὅμοιον, ὡς εἴ τις τὸ τῶν χυτρέων ἢ χαλκῆων λαβῶν γένος ἐν πόλει εὐ οἰκουμένη τὴν ἅπασαν ψέγοι. Δεῖ δὲ τὰς διαφορὰς λαμβάνειν τὰς τῆς ὅλης ὅπως διοικεῖ, ὅτι μὴ ὁ αὐτὸς τρόπος μὴδ' ἐνδεδεμένη. Πρὸς γὰρ αὐ ταῖς ἄλλαις διαφοραῖς, αἱ μυρία εἴρηται ἐν ἄλλοις, κάκεινο ἐνδυμείσθαι ἔδει ὅτι ἡμεῖς μὲν ὑπὸ τοῦ σώματος

δεδέμεθα ἤδη δεσμοῦ γεγενημένου. Ἐν γὰρ τῇ πάσῃ ψυχῇ ἢ τοῦ σώματος φύσις δεδεμένη ἤδη συνδεῖ ὃ ἂν περιλάβῃ· αὐτὴ δὲ ἢ τοῦ παντός ψυχὴ οὐκ ἂν δέοιτο ὑπὸ τῶν ὑπὲρ αὐτῆς δεδεμένων· ἄρχει γὰρ ἐκείνη. Διὸ καὶ ἀπαθῆς πρὸς αὐτῶν, ἡμεῖς δὲ τούτων οὐ κύριοι· τὸ δ' ὅσον αὐτῆς πρὸς τὸ θεῖον τὸ ὑπεράνω ἀκέραιον μένει καὶ οὐκ ἐμποδίζεται, ὅσον δὲ αὐτῆς δίδωσι τῷ σώματι ζωὴν οὐδὲν παρ' αὐτοῦ προσλαμβάνει. Ὅλως γὰρ τὸ μὲν ἄλλου πάθημα τὸ ἐν αὐτῷ ἐξ ἀνάγκης δέχεται, ὃ δ' αὐτὸ ἐκείνῳ οὐκέτι τὸ αὐτοῦ δίδωσιν οἰκείαν ζωὴν ἔχοντι· οἷον εἰ ἐγκεντρισθὲν τι εἴη ἐν ἄλλῳ, παθόντος μὲν τοῦ ἐν ᾧ συμπέπονθεν, αὐτὸ δὲ ξηρανθὲν εἴασεν ἐκεῖνο τὴν αὐτοῦ ζωὴν ἔχειν. Ἐπεὶ οὐδ' ἀποσβεννυμένου τοῦ ἐν σοὶ πυρὸς τὸ ὅλον πῦρ ἀπέσβη· ἐπεὶ οὐδ' εἰ τὸ πᾶν πῦρ ἀπόλοιτο, πάθοι ἂν τι ἢ ψυχὴ ἢ ἐκεῖ, ἀλλ' ἢ τοῦ σώματος σύστασις, καὶ εἰ οἷόν τε εἴη διὰ τῶν λοιπῶν κόσμον τινὰ εἶναι, οὐδὲν ἂν μέλοι τῇ ψυχῇ τῇ ἐκεῖ. Ἐπεὶ οὐδὲ ἢ σύστασις ὁμοίως τῷ παντὶ καὶ ζῶν ἐκάστῳ· ἀλλ' ἐκεῖ οἷον ἐπιθεῖ κελεύσασα μένειν, ἐνταῦθα δὲ ὡς ὑπεκφεύγοντα εἰς τὴν τάξιν τὴν ἑαυτῶν δέδεταί δεσμῷ δευτέρῳ· ἐκεῖ δὲ οὐκ ἔχει ὅπου φύγη. Οὔτε οὖν ἐντὸς δεῖ κατέχειν οὔτε ἔξωθεν πιέζουσιν εἰς τὸ εἴσω ὠθεῖν, ἀλλ' ὅπου ἠθέλησεν ἐξ ἀρχῆς αὐτῆς ἢ φύσις μένει. Ἐὰν δὲ πού τι αὐτῶν κατὰ φύσιν κινηθῇ, οἷς οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, ταῦτα πάσχει, αὐτὰ δὲ καλῶς φέρεται ὡς τοῦ ὅλου· τὰ δὲ φθείρεται οὐ δυνάμενα τὴν τοῦ ὅλου τάξιν φέρειν, οἷον εἰ χοροῦ μεγάλου ἐν τάξει φερομένου ἐν μέσῃ

τῇ πορεία αὐτοῦ χελώνη ληφθεῖσα πατοῖτο οὐ δυνηθεῖσα φυγεῖν τὴν τάξιν τοῦ χοροῦ· εἰ μέντοι μετ' ἐκείνης τάξειεν ἑαυτήν, οὐδὲν ἂν ὑπὸ τούτων οὐδ' αὐτὴ πάθοι.

8. Τὸ δὲ διὰ τί ἐποίησε κόσμον ταύτῳ διὰ τί ἔστι ψυχὴ καὶ διὰ τί ὁ δημιουργὸς ἐποίησεν. Ὁ πρῶτον μὲν ἀρχὴν λαμβανόντων ἔστι τοῦ αἰεῖ· ἔπειτα οἴονται τραπέντα ἕκ τινος εἰς τι καὶ μεταβάλλοντα αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγονέναι. Διδακτέον οὖν αὐτούς, εἰ εὐγνωμόνως ἀνέχοιντο, τίς ἢ φύσις τούτων, ὡς αὐτοὺς παύσασθαι τῆς εἰς τὰ τίμια λοιδορίας ἣν εὐχερῶς ποιοῦνται ἀντὶ πολλῆς προσηκόντως ἂν γενομένης εὐλαβείας. Ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν ὀρθῶς ἂν τις μέμψαιτο πρῶτον μὲν ἐνδεικνυμένην τῆς νοητῆς φύσεως τὸ μέγεθος. Εἰ γὰρ οὕτως εἰς τὸ ζῆν παρελήλυθεν, ὡς μὴ ζωὴν ἀδιάρρωτον ἔχειν ὅποια τὰ σμικρότερα τῶν ἐν αὐτῷ, ἢ τῇ πολλῇ ζωῇ τῇ ἐν αὐτῷ αἰεὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν γεννᾶται ἀλλ' ἔστι συνεχῆς καὶ ἐναργῆς καὶ πολλὴ καὶ πανταχοῦ ζωὴ σοφίαν ἀμήχανον ἐνδεικνυμένη, πῶς οὐκ ἂν τις ἄγαλμα ἐναργές καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν εἴποι; Εἰ δὲ μιμούμενον μὴ ἔστιν ἐκεῖνο, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει· οὐ γὰρ ἦν ἔτι μιμούμενον. Τὸ δὲ ἀνομοίως μεμιμηῆσθαι ψεῦδος· οὐδὲν γὰρ παραλέλειπται ὧν οἶόν τε ἦν καλὴν εἰκόνα φυσικὴν ἔχειν. Ἀναγκαῖον μὲν γὰρ ἦν εἶναι οὐκ ἐκ διανοίας καὶ ἐπιτεχνήσεως τὸ μίμημα· οὐ γὰρ οἶόν τε ἦν ἔσχατον τὸ νοητὸν εἶναι. Εἶναι γὰρ αὐτοῦ ἐνέργειαν

ἔδει διττήν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλο. Ἐδει οὖν εἶναι τι μετ' αὐτό· ἐκείνου γὰρ μόνου οὐδέν ἐστιν ἔτι πρὸς τὸ κάτω, ὃ τῶν πάντων ἀδυνατώτατόν ἐστι. Δύναμις δὲ θαυμαστὴ ἐκεῖ θεῖ· ὥστε καὶ εἰργάσατο. Εἰ μὲν δὴ ἄλλος κόσμος ἔστι τούτου ἀμείνων, τίς οὗτος; Εἰ δὲ ἀνάγκη εἶναι, ἄλλος δὲ οὐκ ἔστιν, οὗτός ἐστιν ὁ τὸ μίμημα ἀποσφύζων ἐκείνου. Γῆ μὲν δὴ πᾶσα ζῶων ποικίλων πλήρης καὶ ἀθανάτων καὶ μέχρῃς οὐρανοῦ μεστὰ πάντα· ἄστρα δὲ τὰ τε ἐν ταῖς ὑποκάτω σφαιραῖς τὰ τε ἐν τῷ ἀνωτάτῳ διὰ τί οὐ θεοὶ ἐν τάξει φερόμενα καὶ κόσμῳ περιιόντα; Διὰ τί γὰρ οὐκ ἀρετὴν ἔξουσιν ἢ τί κώλυμα πρὸς κτήσιν ἀρετῆς αὐτοῖς; Οὐ γὰρ δὴ ταῦτά ἐστιν ἐκεῖ, ἅπερ τοὺς ἐνταῦθα ποιεῖ κακοὺς, οὐδ' ἢ τοῦ σώματος κακία ἐνοχλουμένη καὶ ἐνοχλοῦσα. Διὰ τί δὲ οὐ συνιᾶσιν ἐπὶ σχολῆς αἰεὶ καὶ ἐν νῷ λαμβάνουσι τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς νοητοὺς θεοὺς, ἀλλ' ἡμῖν σοφία βελτίων ἔσται τῶν ἐκεῖ; Ταῦτα τίς ἂν μὴ ἔκφρων γεγεννημένος ἀνάσχοιτο; Ἐπεὶ καὶ αἱ ψυχαὶ εἰ μὲν βιασθεῖσαι ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἦλθον, πῶς βελτίους αἱ βιασθεῖσαι; Ἐν γὰρ ψυχαῖς τὸ κρατήσαν κρείττον. Εἰ δ' ἐκοῦσαι, τί μέμφεσθε εἰς ὃν ἐκόντες ἦλθετε διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι, εἴ τις μὴ ἀρέσχοιτο; Εἰ δὲ δὴ καὶ τοιοῦτόν ἐστι τόδε τὸ πᾶν, ὡς ἐξεῖναι ἐν αὐτῷ καὶ σοφίαν ἔχειν καὶ ἐνταῦθα ὄντας βιοῦν κατ' ἐκεῖνα, πῶς οὐ μαρτυρεῖ ἐξηρηθῆσθαι τῶν ἐκεῖ;

9. Πλούτους δὲ καὶ πενίας εἴ τις μέμφοιτο καὶ τὸ οὐκ ἴσον ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἅπασι, πρῶτον μὲν ἀγνοεῖ, ὡς ὁ σπουδαῖος ἐν τούτοις τὸ ἴσον οὐ ζητεῖ, οὐδὲ τι νομίζει τοὺς πολλὰ κεκτημένους πλεον ἔχειν, οὐδὲ τοὺς δυναστεύοντας τῶν ἰδιωτῶν, ἀλλὰ τὴν τοιαύτην σπουδὴν ἄλλους ἔῃ ἔχειν, καὶ καταμεμάσθηκεν ὡς διττὸς ὁ ἐνθάδε βίος, ὁ μὲν τοῖς σπουδαίοις, ὁ δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, τοῖς μὲν σπουδαίοις πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω, τοῖς δὲ ἀνθρωπικωτέροις διττὸς αὖ ὢν ὁ μὲν μεμνημένος ἀρετῆς μετίσχει ἀγαθοῦ τινος, ὁ δὲ φαῦλος ὄχλος οἷον χειροτέχνης τῶν πρὸς ἀνάγκην τοῖς ἐπιεικεστέροις. Εἰ δὲ φονεύει τις ἢ ἠττᾶται τῶν ἡδονῶν ὑπὸ ἀδυναμίας, τί θαυμαστόν καὶ ἁμαρτίας εἶναι οὐ νῶ, ἀλλὰ ψυχαῖς ὡσπερ παισὶν ἀνήβοις; Εἰ δὲ γυμνάσιον εἴη νικῶντων καὶ ἠττωμένων, πῶς οὐ καὶ ταύτη καλῶς ἔχει; Εἰ δ' ἀδικεῖ, τί δεινὸν τῷ ἀθανάτῳ; Καὶ εἰ φονεύει, ἔχεις ὃ θέλεις. Εἰ δὲ ἤδη μέμφη, πολιτεύεσθαι ἀνάγκην οὐκ ἔχεις. Ὁμολογεῖται δὲ καὶ δίκας εἶναι ἐνθάδε καὶ κολάσεις. Πῶς οὖν ὀρθῶς ἔχει μέμφεσθαι πόλει διδούσῃ ἐκάστω τὴν ἀξίαν; Οὐ καὶ ἀρετὴ τετίμηται, καὶ κακία τὴν προσήκουσαν ἀτιμίαν ἔχει, καὶ θεῶν οὐ μόνον ἀγάλματα, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἄνωθεν ἐφορῶντες, οἱ ῥηιδίως αἰτίας, φησὶν, ἀποφεύξονται πρὸς ἀνθρώπων, πάντα ἄγοντες τάξει ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος μοῖραν ἐκάστω τὴν προσήκουσαν διδόντες κατὰ ἀμοιβὰς βίων τοῖς προὔπηργμένοις ἀκόλουθον ἢν ὁ ἀγνοῶν προπετέστερος ἀνθρώπων περὶ πραγμάτων θείων ἀγροικιζόμενος.

Ἄλλὰ χρηὶ ὡς ἄριστον μὲν αὐτὸν πειραῖσθαι γίνεσθαι, μὴ μόνον δὲ αὐτὸν νομίζειν ἄριστον δύνασθαι γενέσθαι οὕτω γὰρ οὕπω ἄριστος ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπους ἄλλους ἀρίστους, ἔτι καὶ δαίμονας ἀγαθούς εἶναι, πολὺ δὲ μᾶλλον θεοὺς τοὺς τε ἐν τῷδε ὄντας κακῆί βλέποντας, πάντων δὲ μάλιστα τὸν ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντός, ψυχὴν μακαριωτάτην· ἐντεύθεν δὲ ἦδη καὶ τοὺς νοητοὺς ὑμνεῖν θεοὺς, ἐφ' ἅπασιν δὲ ἦδη τὸν μέγαν τὸν ἐκεῖ βασιλέα καὶ ἐν τῷ πλήθει μάλιστα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ ἐνδεικνυμένους· οὐ γὰρ τὸ συστειλαί εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδότην, ὅταν μένων ὅς ἐστι πολλοὺς ποιῆ πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρητημένους καὶ δι' ἐκεῖνον καὶ παρ' ἐκεῖνου ὄντας. Καὶ ὁ κόσμος δὲ ὅδε δι' ἐκεῖνόν ἐστι κακῆί βλέπει, καὶ πᾶς καὶ θεῶν ἕκαστος καὶ τὰ ἐκεῖνου προφητεύει ἀνθρώποις καὶ χρώσιν ἃ ἐκεῖνοις φίλα. Εἰ δὲ μὴ τοῦτό εἰσιν, ὃ ἐκεῖνός ἐστιν, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει. Εἰ δ' ὑπερορᾶν θέλεις καὶ σεμνύνεις σαυτὸν ὡς οὐ χεῖρων, πρῶτον μὲν, ὅσω τις ἄριστος, πρὸς πάντας εὐμενῶς ἔχει καὶ πρὸς ἀνθρώπους· ἔπειτα σεμνὸν δεῖ εἰς μέτρον μετὰ οὐκ ἀγροικίας, ἐπὶ τοσοῦτον ἴοντα ἐφ' ὅσον ἢ φύσις δύναται ἡμῶν, ἀνιέναι, τοῖς δ' ἄλλοις νομίζειν εἶναι χώραν παρὰ τῷ θεῷ καὶ μὴ αὐτὸν μόνον μετ' ἐκεῖνον τάξαντα ὡσπερ ὀνειράσι πέτεσθαι ἀποστεροῦντα ἑαυτὸν καὶ ὅσον ἐστὶ δυνατόν ψυχῇ ἀνθρώπου θεῷ γενέσθαι· δύναται δὲ εἰς ὅσον νοῦς ἄγει· τὸ δ' ὑπὲρ νοῦν ἦδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν. Πείθονται δὲ ἀνθρωποὶ

ἀνόητοι τοῖς τοιούτοις τῶν λόγων ἐξαίφνης ἀκούοντες ὡς σὺ ἔσῃ βελτίων ἀπάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν πολλή γὰρ ἐν ἀνθρώποις ἢ αὐθάδεια καὶ ὁ πρότερον ταπεινὸς καὶ μέτριος καὶ ἰδιώτης ἀνὴρ, εἰ ἀκούσειε· σὺ εἶ θεοῦ παῖς, οἱ δ' ἄλλοι, οὓς ἐδαύμαζες, οὐ παῖδες, οὐδ' ἂ τιμῶσιν ἐκ πατέρων λαβόντες, σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν πονήσας εἶτα καὶ συνεπηχῶσιν ἄλλοι; Οἷον εἰ ἐν πλείστοις ἀριθμεῖν οὐκ εἰδόσιν ἀριθμεῖν οὐκ εἰδὼς πήχμων χιλίων εἶναι ἀκούοι, <μόνον δὲ φαντάζοιτο ὡς τὰ χίλια ἀριθμὸς μέγας> τί ἂν, εἰ χιλιόπηχυς εἶναι νομίζοι, τοὺς <δ'> ἄλλους πενταπήχμεις; [εἶναι ἀκούοι; μόνον δὲ φαντάζοιτο ὡς τὰ χίλια ἀριθμὸς μέγας.] Εἶτ' ἐπὶ τούτοις ὑμῶν προνοεῖ ὁ θεός, τοῦ δὲ κόσμου παντὸς ἐν ᾧ καὶ αὐτοὶ διὰ τί ἀμελεῖ; Εἰ μὲν γάρ, ὅτι οὐ σχολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν βλέπειν, οὐδὲ θέμις αὐτῷ πρὸς τὸ κάτω· καὶ πρὸς αὐτοὺς βλέπων διὰ τί οὐκ ἔξω βλέπει καὶ πρὸς τὸν κόσμον δὲ βλέπει ἐν ᾧ εἰσιν; Εἰ δὲ μὴ ἔξω, ἵνα μὴ τὸν κόσμον ἐφορᾷ, οὐδὲ αὐτοὺς βλέπει. Ἄλλ' οὐδὲν δέονται αὐτοῦ· ἀλλ' ὁ κόσμος δεῖται καὶ οἶδε τὴν τάξιν αὐτοῦ καὶ οἱ ἐν αὐτῷ ὅπως ἐν αὐτῷ καὶ ὅπως ἐκεῖ, καὶ ἀνθρώπων οἱ ἂν θεῷ ὧσι φίλοι, πράως μὲν τὰ παρὰ τοῦ κόσμου φέροντες, εἴ τι ἐκ τῆς τῶν πάντων φορᾶς ἀναγκαῖον αὐτοῖς συμβαίνει· οὐ γὰρ πρὸς τὸ ἐκάστω καταδύμιον, ἀλλὰ πρὸς τὸ πᾶν δεῖ βλέπειν· τιμῶν δὲ ἐκάστους κατ' ἀξίαν, σπεύδων δ' ἀεὶ οὐ πάντα σπεύδει τὰ δυνάμενα πολλὰ δὲ εἶναι τὰ σπεύδοντα ἐκεῖ [πάντα], καὶ τὰ μὲν τυγχάνοντα μακάρια, τὰ δὲ ὡς

δυνατὸν ἔχει τὴν προσήκουσαν αὐτοῖς μοῖραν οὐχ αὐτῷ μόνῳ διδοὺς τὸ δύνασθαι· οὐ γάρ, ἢ ἐπαγγέλλει, τὸ ἔχειν, ὃ λέγει τις ἔχειν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ εἰδότες ὅτι μὴ ἔχουσι, λέγουσιν ἔχειν καὶ οἷονται ἔχειν οὐκ ἔχοντες καὶ μόνοι ἔχειν, ὃ αὐτοὶ μόνοι οὐκ ἔχουσι.

10. Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα, μᾶλλον δὲ πάντα ἂν τις ἐξετάζων ἀφρονίαν ἔχοι ἂν καθ' ἕκαστον λόγον δεικνὺς ὡς ἔχει. Αἰδῶς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρὸς τινὰς τῶν φίλων, οἱ τούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπ' αὐτοῦ μένουσι. Καίτοι αὐτοὶ οὐκ ὀκνοῦσι τὰ αὐτῶν ἐδέλοντες δοκεῖν εἶναι ἀληθῆ ἀξιοπίστως ἢ καὶ οἰόμενοι τὰ αὐτῶν οὕτως ἔχειν λέγειν ἃ δὴ λέγουσιν· ἀλλ' ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνωρίμους, οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες πλέον γὰρ οὐδὲν ἂν γίγνοιτο πρὸς τὸ πείθειν αὐτούς ἵνα μὴ πρὸς αὐτῶν ἐνοχλοῖντο οὐκ ἀποδείξεις κομιζόντων πῶς γάρ; ἀλλ' ἀπαυδαδιζομένων, ταῦτα εἰρήκαμεν, ἄλλου ὄντος τρόπου, καθ' ὃν ἂν τις γράφων ἡμύνατο τοὺς διασύρειν τὰ τῶν παλαιῶν καὶ θείων ἀνδρῶν καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένως εἰρημένα τολμῶντας. Ἐκείνως μὲν οὖν ἑατέον ἐξετάζειν· καὶ γὰρ τοῖς ταῦτα ἀκριβῶς λαβοῦσι τὰ νῦν εἰρημένα ἔσται καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὅπως ἔχει εἰδέναι· ἐκεῖνο δὲ εἰπόντα ἑατέον τὸν λόγον, ὃ δὴ καὶ πάντα ὑπερβέβληκεν ἀτοπία, εἰ δεῖ ἀτοπίαν τοῦτο λέγειν. Ψυχὴν γὰρ εἰπόντες νεῦσαι κάτω καὶ σοφίαν τινά, εἴτε τῆς ψυχῆς ἀρξάσης, εἴτε τῆς

τοιαύτης αἰτίας γενομένης σοφίας, εἴτε ἄμφω ταῦτὸν θέλουσιν εἶναι, τὰς μὲν ἄλλας ψυχὰς συγκατεληλυθέναι λέγοντες καὶ μέλη τῆς σοφίας ταύτας μὲν ἐνδύναμι λέγουσι σώματα, οἷον τὰ ἀνθρώπων· ἧς δὲ χάριν καὶ αὐταὶ κατηήλθον, ἐκείνην λέγουσι πάλιν αὐτὴ μὴ κατελθεῖν, οἷον μὴ νεύσαι, ἀλλ' ἐλλάμψαι μόνον τῷ σκότῳ, εἴτ' ἐκείθεν εἶδωλον ἐν τῇ ὕλῃ γεγονέναι. Εἶτα τοῦ εἰδώλου εἶδωλον πλάσαντες ἐνταυθά που δι' ὕλης ἢ ὑλότητος ἢ ὅ τι ὀνομάζειν θέλουσι, τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο λέγοντες, καὶ πολλὰ ἄλλα ὀνόματα εἰπόντες οὐ λέγουσιν εἰς ἐπισκότησιν, τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῖς δημιουργὸν γεννώσι καὶ ἀποστάντα τῆς μητρὸς ποιήσαντες τὸν κόσμον παρ' αὐτοῦ ἔλκουσιν ἐπ' ἔσχατα εἰδώλων, ἵνα σφόδρα λαιδορήσῃται ὁ τοῦτο γράψας.

11. Πρῶτον μὲν οὖν, εἰ μὴ κατηήλθεν, ἀλλ' ἐνέλαμψε τὸ σκότος, πῶς ἂν ὀρθῶς λέγοιτο νενευκέναι; Οὐ γάρ, εἴ τι παρ' αὐτῆς ἔρρευσε οἷον φῶς, ἤδη νενευκέναι αὐτὴν λέγειν προσήκει· εἰ μὴ που τὸ μὲν ἔκειτό που ἐν τῷ κάτω, ἢ δὲ ἦλθε τοπικῶς πρὸς αὐτὸ καὶ ἐγγὺς γενομένη ἐνέλαμψεν. Εἰ δ' ἐφ' αὐτῆς μένουσα ἐνέλαμψε μηδὲν εἰς τοῦτο ἐργασαμένη, διὰ τί μόνη αὐτὴ ἐνέλαμψεν, ἀλλ' οὐ τὰ δυνατώτερα αὐτῆς ἐν τοῖς οὐσί; Εἰ δὲ τῷ λογισμὸν λαβεῖν αὐτῇ κόσμου ἠδυνήθη ἐλλάμψαι ἐκ τοῦ λογισμοῦ, διὰ τί οὐχ ἅμα ἐλλάμψασα καὶ κόσμον ἐποίησεν, ἀλλ' ἔμεινε τὴν τῶν εἰδώλων γένεσιν; Ἐπειτα καὶ ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ κόσμου, ἢ γῆ αὐτοῖς ἢ ξένη

λεγομένη γενομένη ὑπὸ τῶν μειζόνων, ὡς λέγουσιν αὐτοί, οὐ κατήγαγεν εἰς νεῦσιν τοὺς ποιήσαντας. Ἐπειτα πῶς ἢ ὕλη φωτισθεῖσα εἰδῶλα ψυχικὰ ποιεῖ, ἀλλ' οὐ σωματικῶν φύσιν; Ψυχῆς δὲ εἰδῶλον οὐδὲν ἂν δέοιτο σκοτόους ἢ ὕλης, ἀλλὰ γερόμενον, εἰ γίνεται, παρακολουθοῖ ἂν τῷ ποιήσαντι καὶ συνηρημένον ἔσται. Ἐπειτα πότερον οὐσία τοῦτο ἢ, ὡς φασιν, ἐννόημα; Εἰ μὲν γὰρ οὐσία, τίς ἢ διαφορὰ πρὸς τὸ ἀφ' οὗ; Εἰ δ' ἄλλο εἶδος ψυχῆς, εἰ ἐκείνη λογικὴ, τάχ' ἂν φυτικὴ καὶ γεννητικὴ αὕτη· εἰ δὲ τοῦτο, πῶς ἂν ἔτι, ἵνα τιμῶτο, καὶ πῶς δι' ἀλαζονείαν καὶ τόλμαν ποιεῖ; Καὶ ὅλως τὸ διὰ φαντασίας καὶ ἔτι μᾶλλον τοῦ λογίζεσθαι ἀνήρηται. Τί δ' ἔτι ἔδει ἐμποιεῖν ἐξ ὕλης καὶ εἰδῶλου τὸν ποιήσαντα; Εἰ δ' ἐννόημα, πρῶτον τὸ ὄνομα ἐπισημαντέον ὅθεν ἔπειτα πῶς ἔστιν, εἰ μὴ τῷ ἐννοήματι δώσει τὸ ποιεῖν; Ἀλλὰ πρὸς τῷ πλάσματι πῶς ἢ ποίησις; Τοῦτι μὲν πρῶτον, ἄλλο δὲ μετ' ἐκεῖνο, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐξουσίας λέγοντες. Διὰ τί δὲ πρῶτον πῦρ;

12. Καὶ ἄρτι γερόμενον πῶς ἐπιχειρεῖ; Μνήμη ὧν εἶδεν. Ἀλλ' ὅλως οὐκ ἦν, ἵνα ἂν καὶ εἶδεν, οὔτε αὐτὸς οὔτε ἡ μήτηρ, ἣν διδόασιν αὐτῷ. Εἶτα πῶς οὐ δαυμαστὸν αὐτοὺς μὲν οὐκ εἰδῶλα ψυχῶν ἐνθάδε ἐλθόντας εἰς τὸν κόσμον τόνδε, ἀλλὰ ἀληθινὰς ψυχὰς, μόλις καὶ ἀγαπητῶς ἓνα ἢ δύο αὐτῶν ἐκ τοῦ κόσμου κινήθηαι <καὶ> ἐλθόντας εἰς ἀνάμνησιν μόλις ἀναπόλησιν λαβεῖν ὧν ποτε εἶδον, τὸ δὲ εἰδῶλον τοῦτο, εἰ καὶ ἀμυδρῶς, ὡς

λέγουσιν, ἀλλ' οὖν ἄρτι γενόμενον ἐνδυμηθῆναι ἐκεῖνα ἢ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, εἰδῶλον ὑλικόν, καὶ μὴ μόνον ἐνδυμηθῆναι ἐκεῖνα καὶ κόσμου <ἐκεῖνου> λαβεῖν ἔννοιαν καὶ [κόσμου ἐκεῖνου], ἀλλὰ καὶ μαθεῖν ἐξ ὧν ἂν γένοιτο; Πόθεν δὴ καὶ πρῶτον πῦρ ποιήσαι; Οἴηθέντα δεῖν τοῦτο πρῶτον; Διὰ τί γὰρ οὐκ ἄλλο; Ἄλλ' εἰ ἐδύνατο ποιεῖν ἐνδυμηθεὶς πῦρ, διὰ τί ἐνδυμηθεὶς κόσμον πρῶτον μὲν γὰρ ἔδει ἐνδυμηθῆναι τὸ ὅλον οὐ κόσμον ἀδρόως ἐποίει; Ἐμπεριείχετο γὰρ κάκεινα ἐν τῇ ἐνδυμήσει. Φυσικώτερον γὰρ πάντως, ἀλλ' οὐχ ὡς αἱ τέχναι ἐποίει· ὕστεραι γὰρ τῆς φύσεως καὶ τοῦ κόσμου αἱ τέχναι. Ἐπεὶ καὶ νῦν καὶ τὰ κατὰ μέρος γινόμενα ὑπὸ τῶν φύσεων οὐ πρῶτον πῦρ, εἴθ' ἕκαστον, εἶτα φύρασις τούτων, ἀλλὰ περιβολὴ καὶ περιγραφὴ τυποῦσα ἐπὶ τοῖς καταμηνίοις παντὸς τοῦ ζώου. Διὰ τί οὖν οὐ κάκει ἢ ὕλη περιεγράφετο τύπῳ κόσμου, ἐν ᾧ τύπῳ καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα; Ἄλλ' ἴσως αὐτοὶ οὕτω κόσμον ἐποίησαν ὡς ἂν ἀληθεστέρα ψυχῇ χρώμενοι, ἐκεῖνος δὲ οὕτως ἠγγόει ποιήσαι. Καίτοι προιδεῖν καὶ μέγεθος οὐρανοῦ, μᾶλλον δὲ τοσοῦτον εἶναι, καὶ τὴν λόξωσιν τῶν ζωδίων καὶ τῶν ὑπ' αὐτὸν τὴν φορὰν καὶ τὴν γῆν οὕτως, ὡς ἔχειν εἰπεῖν αἰτίας δι' ἃς οὕτως, οὐκ εἰδῶλου ἦν, ἀλλὰ πάντως ἀπὸ τῶν ἀρίστων τῆς δυνάμεως ἐλθοῦσης· ὃ καὶ αὐτοὶ ἄκοντες ὁμολογοῦσιν. Ἡ γὰρ ἔλλαμψις ἢ εἰς τὸ σκότος ἐξετασθεῖσα ποιήσει ὁμολογεῖν τὰς ἀληθεῖς τοῦ κόσμου αἰτίας. Τί γὰρ ἐλλάμπειν ἔδει, εἰ μὴ πάντως ἔδει; Ἡ γὰρ κατὰ φύσιν

ἢ παρὰ φύσιν ἀνάγκη. Ἄλλ' εἰ μὲν κατὰ φύσιν, αἰεὶ οὕτως· εἰ δὲ παρὰ φύσιν, καὶ ἐν τοῖς ἐκεῖ ἔσται τὸ παρὰ φύσιν, καὶ τὰ κακὰ πρὸ τοῦ κόσμου τοῦδε, καὶ οὐχ ὁ κόσμος αἴτιος τῶν κακῶν, ἀλλὰ τάκει τούτῳ, καὶ τῇ ψυχῇ οὐκ ἐντεῦθεν, ἀλλὰ παρ' αὐτῆς ἐνταῦθα· καὶ ἤξει ὁ λόγος ἀναφέρων τὸν κόσμον ἐπὶ τὰ πρῶτα. Εἰ δὲ δῆ, καὶ ἡ ὕλη, ὄθεν φανείη. Ἡ γὰρ ψυχὴ ἢ νεύσασα ἤδη ὃν τὸ σκότος, φασίν, εἶδε καὶ κατέλαμψε. Πόθεν οὖν τοῦτο; Εἰ δ' αὐτὴν φήσουσι ποιῆσαι νεύσασαν, οὐκ ἦν δηλονότι ὅπου ἂν ἐνευθεν, οὐδ' αὐτὸ τὸ σκότος αἴτιον τῆς νεύσεως, ἀλλ' αὐτὴ ἢ ψυχῆς φύσις. Τοῦτο δὲ ταῦτόν ταῖς προσηγησαμέναις ἀνάγκαις· ὥστε ἐπὶ τὰ πρῶτα ἢ αἰτία.

13. Ὁ ἄρα μεμφόμενος τῇ τοῦ κόσμου φύσει οὐκ οἶδεν ὅ τι ποιεῖ, οὐδ' ὅπου τὸ θράσος αὐτοῦ τοῦτο χωρεῖ. Τοῦτο δέ, ὅτι οὐκ ἴσασι τάξιν τῶν ἐφεξῆς πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων καὶ αἰεὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, καὶ ὡς οὐ λοιδορητέον τοῖς χείροσι τῶν πρώτων, ἀλλὰ πρῶως συγχωρητέον τῇ πάντων φύσει αὐτὸν δέοντα πρὸς τὰ πρῶτα παυσάμενον τῆς τραγωδίας τῶν φοβερῶν, ὡς οἴονται, ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαίραις, αἰδῆ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς· τί γὰρ φοβερόν ἔχουσιν αὐταί, ὡς φοβοῦσι τοὺς ἀπείρους λόγων καὶ πεπαιδευμένης ἀνηκόους καὶ ἐμμελοῦς γνώσεως; Οὐ γάρ, εἰ πύρινα τὰ σώματα αὐτῶν, φοβεῖσθαι δεῖ συμμετρῶς πρὸς τὸ πᾶν καὶ πρὸς τὴν γῆν ἔχοντα, εἰς δὲ τὰς ψυχὰς αὐτῶν βλέπειν, αἷς καὶ αὐτοὶ δῆπουθεν ἀξιούσι

τίμιοι εἶναι. Καίτοι καὶ τὰ σώματα αὐτῶν μεγέθει καὶ κάλλει διαφέροντα συμπράττοντα καὶ συνεργοῦντα τοῖς κατὰ φύσιν γιγνομένοις, ἃ οὐκ ἂν οὐ γένοιτό ποτε ἔστ' ἂν ἢ τὰ πρῶτα, συμπληροῦντα δὲ τὸ πᾶν καὶ μεγάλα μέρη ὄντα τοῦ παντός. Εἰ δ' ἄνθρωποι τίμιόν τι παρ' ἄλλα ζῶα, πολλῶ μᾶλλον ταῦτα οὐ τυραννίδος ἔνεκα ἐν τῷ παντί ὄντα, ἀλλὰ κόσμον καὶ τάξιν παρέχοντα. Ἄ δὲ λέγεται γίνεσθαι παρ' αὐτῶν, σημεῖα νομίζειν τῶν ἐσομένων εἶναι, γίνεσθαι δὲ τὰ γινόμενα διάφορα καὶ τύχαις οὐ γὰρ οἶόν τε ἦν ταῦτα περὶ ἐκάστους συμβαίνειν καὶ καιροῖς γενέσεων καὶ τόποις πλείστον ἀφεστηκόσι καὶ διαδέσει ψυχῶν. Καὶ οὐκ ἀπαιτητέον πάλιν ἀγαθούς πάντας, οὐδ' ὅτι μὴ τοῦτο δυνατόν, μέμφεσθαι προχειρώς πάλιν ἀξιούσι μηδὲν διαφέρειν ταῦτα ἐκείνων, τό τε κακὸν μὴ νομίζειν ἄλλο τι ἢ τὸ ἐνδεέστερον εἰς φρόνησιν καὶ ἔλαττον ἀγαθὸν καὶ αἰεὶ πρὸς τὸ μικρότερον· οἶον εἴ τις τὴν φύσιν κακὸν λέγοι, ὅτι μὴ αἰσθησίς ἐστι, καὶ τὸ αἰσθητικόν, ὅτι μὴ λόγος. Εἰ δὲ μὴ, κάκει τὰ κακὰ ἀναγκασθήσονται λέγειν εἶναι καὶ γὰρ ἐκεῖ ψυχὴ χειρὸν νοῦ καὶ οὗτος ἄλλου ἔλαττον.

14. Μάλιστα δὲ αὐτοὶ καὶ ἄλλως ποιοῦσιν οὐκ ἀκήρατα τὰ ἐκεῖ. Ὅταν γὰρ ἐπαιδὰς γράφωσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες, οὐ μόνον πρὸς ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω, τί ποιοῦσιν ἢ γοητείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος εἴπειν ταδὶ καὶ οὕτως ἄλλα μέλη καὶ ἤχους

καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται. Εἰ δὲ μὴ βούλονται τοῦτο λέγειν, ἀλλὰ πῶς φωναῖς τὰ ἀσώματα; Ὡστε οἱ σεμνοτέρους αὐτῶν τοὺς λόγους ποιούσι φαίνεσθαι, τούτοις λελήθασιν αὐτοὺς τὸ σεμνὸν ἐκείνων ἀφαιρούμενοι. Καθαίρεσθαι δὲ νόσων λέγοντες αὐτούς, λέγοντες μὲν ἂν σωφροσύνη καὶ κοσμίᾳ διαίτη, ἔλεγον ἂν ὀρθῶς, καθάπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσι· νῦν δὲ ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ ταῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες δύνασθαι καὶ ἐπαγγελλλόμενοι σεμνότεροι μὲν ἂν εἶναι δόξαιεν παρὰ τοῖς πολλοῖς, οἱ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι, τοὺς μέντοι εὖ φρονούντας οὐκ ἂν πείθοιεν, ὡς οὐχ αἱ νόσοι τὰς αἰτίας ἔχουσιν ἢ καμάτοις ἢ πλησμοναῖς ἢ ἐνδείαις ἢ σήψεσι καὶ ὅλως μεταβολαῖς ἢ ἕξωθεν τὴν ἀρχὴν ἢ ἐνδοθεν λαβούσαις. Δηλοῦσι δὲ καὶ αἱ θεραπείαι αὐτῶν. Γαστρὸς γὰρ ῥυείσης ἢ φαρμάκου δοθέντος διεχώρησε κάτω εἰς τὸ ἕξω τὸ νόσημα καὶ αἵματος ἀφηρεημένου, καὶ ἔνδεια δὲ ἰάσατο. Ἡ πεινήσαντος τοῦ δαιμονίου καὶ τοῦ φαρμάκου ποιήσαντος τήκεσθαι, ποτὲ δὲ ἀδρόως ἐξελθόντος, ἢ μένοντος ἔνδον; Ἄλλ' εἰ μὲν ἔτι μένοντος, πῶς ἔνδον ὄντος οὐ νοσεῖ ἔτι; Εἰ δὲ ἐξελήλυθε, διὰ τί; Τί γὰρ αὐτὸ πέπονθεν; Ἡ ὅτι ἐτρέφετο ὑπὸ τῆς νόσου. Ἡν ἄρα ἢ νόσος ἑτέρα οὕσα τοῦ δαίμονος. Ἐπειτα, εἰ οὐδενὸς ὄντος αἰτίου εἴσεισι, διὰ τί οὐκ αἰεὶ νοσεῖ; Εἰ δὲ γενομένου αἰτίου, τί δεῖ τοῦ δαίμονος πρὸς τὸ νοσεῖν; Τὸ γὰρ αἴτιον τὸν πυρετὸν αὐταρκὲς ἐστὶν ἐργάσασθαι. Γελοῖον δὲ τὸ ἅμα

τὸ αἴτιον γενέσθαι καὶ εὐδέως ὥσπερ παρῦποστῆναι τῷ αἰτίῳ τὸ δαιμόνιον ἔτοιμον ὄν. Ἄλλὰ γάρ, ὅπως καὶ ταῦτα εἴρηται αὐτοῖς καὶ ὅτου χάριν, δῆλον· τούτου γὰρ ἔνεκα οὐχ ἦττον καὶ τούτων τῶν δαιμονίων ἐμνήσθημεν. Τὰ δ' ἄλλα ὑμῖν καταλείπω ἀναγινώσκουσιν ἐπισκοπεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ, ὡς τὸ μὲν παρ' ἡμῶν εἶδος φιλοσοφίας μεταδιωκόμενον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀγαθοῖς καὶ τὴν ἀπλότητα τοῦ ἡδους μετὰ τοῦ φρονεῖν καθαρῶς ἐνδείκνυται, τὸ σεμνόν, οὐ τὸ αὔθαδες μεταδιώκουσα, τὸ θαρραλέον μετὰ λόγου καὶ μετ' ἀσφαλείας πολλῆς καὶ εὐλαβείας καὶ πλείστης περιωπῆς ἔχουσα· τὰ δὲ ἄλλα τῷ τοιούτῳ παραβάλλειν. Τὸ δὲ παρὰ τῶν ἄλλων ἐναντιώτατα κατεσκευάσται διὰ πάντων· οὐδὲν γὰρ ἂν πλέον· οὕτω γὰρ περὶ αὐτῶν λέγειν ἡμῖν ἂν πρέπει.

15. Ἐκεῖνο δὲ μάλιστα δεῖ μὴ λανθάνειν ἡμᾶς, τί ποτε ποιούσιν οὗτοι οἱ λόγοι εἰς τὰς ψυχὰς τῶν ἀκουόντων καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ καταφρονεῖν πεισθέντων. Δυοῖν γὰρ οὐσῶν αἰρέσεων τοῦ τυχεῖν τοῦ τέλους, μιᾶς μὲν τῆς ἡδονῆν τὴν τοῦ σώματος τέλος τιθεμένης, ἑτέρας δὲ τῆς τὸ καλὸν καὶ τὴν ἀρετὴν αἰρουμένης, οἷς καὶ ἐκ θεοῦ καὶ εἰς θεὸν ἀνήρτηται ἢ ὄρεξις, ὡς δὲ ἐν ἄλλοις θεωρητέον, ὁ μὲν Ἐπίκουρος τὴν πρόνοιαν ἀνελὼν τὴν ἡδονῆν καὶ τὸ ἡδεσθαι, ὅπερ ἦν λοιπόν, τοῦτο διώκειν παρακελεύεται· ὁ δὲ λόγος οὗτος ἔτι νεανικώτερον τὸν τῆς προνοίας κύριον καὶ αὐτὴν

τὴν πρόνοιαν μεμψάμενος καὶ πάντας νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνηρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθεῖη ὑπάρχον, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἡῤεσι σύμφυτον δικαιοσύνην τὴν τελειουμένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως καὶ ὅλως καθ' ἃ σπουδαῖος ἄνθρωπος ἂν γένοιτο. Ὡστε αὐτοῖς καταλείπεσθαι τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ περὶ αὐτοὺς καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον, εἰ μὴ τις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων· τούτων γὰρ οὐδὲν αὐτοῖς καλόν, ἀλλὰ ἄλλο τι, ὃ ποτε μεταδιώξουσι. Καίτοι ἐχρήν τοὺς ἡῤη ἐγνωκότας ἐντεῦθεν διώκειν, διώκοντας δὲ πρῶτα κατορθοῦν ταῦτα ἐκ θείας φύσεως ἡῤκοντας· ἐκείνης γὰρ τῆς φύσεως καλοῦ ἐπαίειν, τὴν ἡδονὴν τοῦ σώματος ἀτιμαζούσης. Οἷς δὲ ἀρετῆς μὴ μέτεστιν, οὐκ ἂν εἶεν τὸ παράπαν κινηθέντες πρὸς ἐκεῖνα. Μαρτυρεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τόδε τὸ μηδένα λόγον περὶ ἀρετῆς πεποιῆσθαι, ἐκλελοιπέναι δὲ παντάπασιν τὸν περὶ τούτων λόγον, καὶ μήτε τί ἐστὶν εἰπεῖν μήτε πόσα μήτε ὅσα τεθεωρηταὶ πολλὰ καὶ καλὰ τοῖς τῶν παλαιῶν λόγοις, μήτε ἐξ ὧν περιέσται καὶ κτήσεται, μήτε ὡς θεραπεύεται ψυχὴ μήτε ὡς καθαίρεται. Οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν «βλέπε πρὸς θεόν» προὔργου τι ἐργάζεται, εἰ μὴ πῶς καὶ βλέψη διδάξη. Τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἂν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς, ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι μεμνημένον μὲν ὀνόματος τοῦ «θεός», συνεχόμενον δὲ ἅπασιν πάθεσι,

μηδὲν δὲ αὐτῶν πειρώμενον ἐξαιρεῖν; Ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προιοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

16. Οὐδ' αὖ τὸ καταφρονησαὶ κόσμου καὶ θεῶν τῶν ἐν αὐτῷ καὶ τῶν ἄλλων καλῶν ἀγαθόν ἐστι γενέσθαι. Καὶ γὰρ πᾶς κακὸς καὶ πρὸ τοῦ καταφρονησεῖν ἂν θεῶν, καὶ μὴ πρότερον [πᾶς κακὸς] καταφρονήσας, καὶ εἰ τὰ ἄλλα μὴ πάντα κακὸς εἶη, αὐτῷ τούτῳ ἂν γεγονῶς εἶη. Καὶ γὰρ ἂν καὶ ἢ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς λεγομένη αὐτοῖς τιμὴ ἀσυμπαθῆς ἂν γένοιτο· ὁ γὰρ τὸ φιλεῖν πρὸς ὅτιοῦν ἔχων καὶ τὸ συγγενὲς πᾶν οὐ φιλεῖ ἀσπάζεται καὶ τοὺς παῖδας ὧν τὸν πατέρα ἀγαπᾷ· ψυχὴ δὲ πᾶσα πατρὸς ἐκείνου. Ψυχαὶ δὲ καὶ ἐν τούτοις καὶ νοεραὶ καὶ ἀγαθαὶ καὶ συναφεῖς τοῖς ἐκεῖ πολὺ μᾶλλον ἢ αἱ ἡμῶν. Πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεῖς ὁδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν; πῶς δὲ οἱ ἐν αὐτῷ θεοί; Ἀλλὰ ταῦτα μὲν καὶ πρότερον· νῦν δέ, ὅτι καὶ τῶν συγγενῶν ἐκείνοις καταφρονοῦντες, [ὅτι] μηδὲ ἐκεῖνα ἴσασιν, ἀλλ' ἢ λόγῳ. Ἐπεὶ καὶ τὸ πρόνοιαν μὴ δεικνεῖσθαι εἰς τὰ τῆδε ἢ εἰς ὅτιοῦν, πῶς εὐσεβές; Πῶς δὲ σύμφωνον ἑαυτοῖς; Λέγουσι γὰρ αὐτῶν προνοεῖν αὐτῶν μόνων. Πότερα δὲ ἐκεῖ γενομένων ἢ καὶ ἐνθάδε ὄντων; Εἰ μὲν γὰρ ἐκεῖ, πῶς ἦλθον; Εἰ δὲ ἐνθάδε, πῶς ἔτι εἰσὶν ἐνθάδε; Πῶς δὲ οὐ καὶ αὐτός ἐστιν ἐνθάδε; Πότεν γὰρ γινώσεται, ὅτι εἰσὶν ἐνθάδε; Πῶς δέ, ὅτι ἐνθάδε ὄντες οὐκ ἐπελάθοντο αὐτοῦ καὶ ἐγένοντο

κακοί; Εἰ δὲ γινώσκει τοὺς μὴ γενομένους κακοὺς, καὶ τοὺς γενομένους γινώσκει, ἵνα διακρίνη ἀπ' ἐκείνων αὐτούς. Πᾶσιν οὖν παρέσται καὶ ἔσται ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε, ὅστις ὁ τρόπος· ὥστε καὶ μεδέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. Εἰ δ' ἄπεστι τοῦ κόσμου, καὶ ὑμῶν ἀπέσται, καὶ οὐδ' ἂν ἔχοιτέ τι λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδὲ τῶν μετ' αὐτόν. Ἄλλ' εἴτε ὑμῖν πρόνοιά τις ἔρχεται ἐκεῖθεν, εἴτε ὅ τι βούλεσθε, ἀλλ' ὅ γε κόσμος ἐκεῖθεν ἔχει καὶ οὐκ ἀπολέλειπται οὐδ' ἀπολειφθήσεται. Πολὺ γὰρ μᾶλλον τῶν ὄλων ἢ τῶν μερῶν ἢ πρόνοια καὶ ἡ μέθεξις κακείνης τῆς ψυχῆς πολὺ μᾶλλον· δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἐμφρόνως εἶναι. Τίς γὰρ οὕτω τεταγμένος ἢ ἐμφρων τῶν ὑπερφρονούντων ἀφρόνως, ὡς τὸ πᾶν; Ἡ παραβάλλειν καὶ γελοῖον καὶ πολλήν τὴν ἀτοπίαν ἔχει, καὶ ὅ γε μὴ τοῦ λόγου ἔνεκα παραβάλλων οὐκ ἔξω ἂν τοῦ ἀσεβεῖν γένοιτο· οὐδὲ τὸ ζητεῖν περὶ τούτων ἐμφρονος, ἀλλὰ τυφλοῦ τινος καὶ παντάπασιν οὔτε αἰσθησιν οὔτε νοῦν ἔχοντος καὶ πόρρω τοῦ νοητὸν κόσμον ἰδεῖν ὄντος, ὃς τοῦτον οὐ βλέπει. Τίς γὰρ ἂν μουσικὸς ἀνὴρ εἴη, ὃς τὴν ἐν νοητῷ ἀρμονίαν ἰδὼν οὐ κινήσεται τῆς ἐν φρόγγοις αἰσθητοῖς ἀκούων; Ἡ τίς γεωμετρίας καὶ ἀριθμῶν ἐμπειρος, ὃς τὸ σύμμετρον καὶ ἀνάλογον καὶ τεταγμένον ἰδὼν δι' ὀμμάτων οὐκ ἠσθήσεται; Εἶπερ οὐκ ὁμοίως τὰ αὐτὰ βλέπουσιν οὐδ' ἐν ταῖς γραφαῖς οἱ δι' ὀμμάτων τὰ τῆς τέχνης βλέποντες, ἀλλ' ἐπιγινώσκοντες μίμημα ἐν τῷ αἰσθητῷ τοῦ ἐν νοήσει κειμένου οἷον δορυβούνται καὶ εἰς ἀνάμνησιν ἔρχονται τοῦ ἀληθοῦς· ἐξ οὗ δὴ πάθος

καὶ κινουῦνται οἱ ἔρωτες. Ἄλλ' ὁ μὲν ἰδὼν κάλλος ἐν προσώπῳ εὖ μεμιμημένον φέρεται ἐκεῖ, ἀργὸς δὲ τίς οὕτως ἔσται τὴν γνώμην καὶ εἰς οὐδὲν ἄλλο κινήσεται, ὥστε ὁρῶν σύμπαντα μὲν τὰ ἐν αἰσθητῷ κάλλη, σύμπασαν δὲ συμμετρίαν καὶ τὴν μεγάλην εὐταξίαν ταύτην καὶ τὸ ἐμφαινόμενον ἐν τοῖς ἄστροις εἶδος καὶ πόρρωθεν οὐσιν οὐκ ἐντεῦθεν ἐνδυμεῖται, καὶ σέβας αὐτὸν λαμβάνει, οἷα ἀφ' οἴων; Οὐκ ἄρα οὔτε ταῦτα κατενόησεν, οὔτε ἐκεῖνα εἶδεν.

17. Καίτοι, εἰ καὶ μισεῖν αὐτοῖς ἐπήγει τὴν τοῦ σώματος φύσιν, διότι ἀκηκόασι Πλάτωνος πολλὰ μεμψαμένον τῷ σώματι οἷα ἐμπόδια παρέχει τῇ ψυχῇ καὶ πᾶσαν τὴν σωματικὴν φύσιν εἶπε χειρόνα ἐχρήν ταύτην περιελόντας τῇ διανοίᾳ ἰδεῖν τὸ λοιπόν, σφαιρὰν νοσητὴν τὸ ἐπὶ τῷ κόσμῳ εἶδος ἐμπεριέχουσαν, ψυχὰς ἐν τάξει, ἄνευ τῶν σωμάτων μέγεθος δούσας κατὰ τὸ νοσητὸν εἰς διάστασιν προαγαγούσας, ὡς τῷ μεγέθει τοῦ γενομένου τῷ ἀμερεῖ τὸ τοῦ παραδείγματος εἰς δύναμιν ἐξισωθῆναι· τὸ γὰρ ἐκεῖ μέγα ἐν δυνάμει ἐνταῦθα ἐν ὄγκῳ. Καὶ εἴτε κινουμένην ταύτην τὴν σφαιρὰν ἐβούλοντο νοεῖν περιελασμένην ὑπὸ θεοῦ δυνάμειως ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τέλος τῆς πάσης ἔχοντος, εἴτε ἐστῶσαν ὡς οὐπῶ καὶ ἄλλο τι διοικουσίης, καλῶς ἂν εἶχεν εἰς ἔννοιαν τῆς τότε τὸ πᾶν ψυχῆς διοικουσίης. Ἐνθύντας δὲ ἦθη καὶ τὸ σῶμα αὐτῇ, ὡς οὐδὲν ἂν παθούσης, δούσης δὲ ἐτέρῳ, ὅτι μὴ δέμις φθόνον ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι, ἔχειν,

εἴ τι δύναται λαμβάνειν ἕκαστα, οὕτως αὐτοὺς διανοεῖσθαι κατὰ κόσμον, τοσοῦτω διδόντας τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ δυνάμεως, ὅσω τὴν σώματος φύσιν οὐ καλὴν οὖσαν ἐποίησεν, ὅσον ἦν αὐτῇ καλλύνεσθαι, μετέχειν κάλλους· ὃ καὶ αὐτὸ τὰς ψυχὰς θείας οὖσας κινεῖ. Εἰ μὴ ἄρα αὐτοὶ φαίεν μὴ κινεῖσθαι, μὴδὲ διαφόρως αἰσχροὰ καὶ καλὰ ὄραν σώματα· ἀλλ' οὕτως οὐδὲ διαφόρως αἰσχροὰ καὶ καλὰ ἐπιτηδεύματα οὐδὲ καλὰ μαθήματα, οὐδὲ θεωρίας τοίνυν· οὐδὲ θεὸν τοίνυν. Καὶ γὰρ διὰ τὰ πρῶτα ταῦτα. Εἰ οὖν μὴ ταῦτα, οὐδὲ ἐκεῖνα· μετ' ἐκεῖνα τοίνυν ταῦτα καλά. Ἄλλ' ὅταν λέγωσι καταφρονεῖν τοῦ τῆδε κάλλους, καλῶς ἂν ποιοῖεν τοῦ ἐν παισὶ καὶ γυναιξὶ καταφρονοῦντες, ὡς μὴ εἰς ἀκολασίαν ἠττάσθαι. Ἄλλ' εἰδέναι δεῖ, ὅτι οὐκ ἂν σεμνύνοιντο, εἰ αἰσχροῦ καταφρονοῖεν, ἀλλ' ὅτι καταφρονοῦσι πρότερον εἰπόντες καλόν· καὶ πῶς διατιθέμενοι; Ἐπειτα, ὅτι οὐ ταῦτόν κάλλος ἐπὶ μέρει καὶ ὄλῳ καὶ πᾶσι καὶ παντί· εἶδ' ὅτι ἐστὶ τοιαῦτα κάλλη καὶ ἐν αἰσθητοῖς καὶ τοῖς ἐν μέρει, οἷα δαιμόνων, ὡς θαυμάσαι τὸν πεποιηκότα καὶ πιστεῦσαι, ὡς ἐκεῖθεν, καὶ ἐντεῦθεν ἀμήχανον τὸ ἐκεῖ κάλλος εἰπεῖν, οὐκ ἐχόμενον τούτων, ἀλλ' ἀπὸ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα ἴοντα, μὴ λαιδορούμενον δὲ τούτοις· καὶ εἰ μὲν καὶ τὰ ἔνδον καλά, σύμφωνα ἀλλήλοις εἶναι λέγειν· εἰ δὲ τᾶνδον φαῦλα, τοῖς βελτίοσιν ἠλαττώσθαι. Μήποτε δὲ οὐδὲ ἔστιν ὄντως τι καλὸν ὃν τὰ ἔξω αἰσχροὺς εἶναι τᾶνδον· οὐ γὰρ τὸ ἔξω πᾶν καλόν, κρατήσαντός ἐστι τοῦ ἔνδον. Οἱ δὲ λεγόμενοι καλοὶ τᾶνδον αἰσχροὶ ψεῦδος

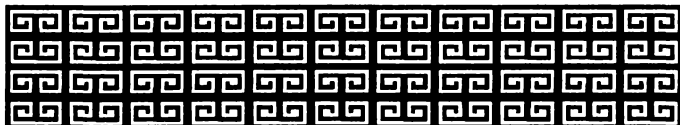
καὶ τὸ ἕξω κάλλος ἔχουσιν. Εἰ δέ τις φήσῃ ἐωρακέναι καλοὺς ὄντως ὄντας, αἰσχροὺς δὲ τάνδρον, οἶμαι μὲν αὐτὸν μὴ ἐωρακέναι, ἀλλ' ἄλλους εἶναι νομίζειν τοὺς καλοὺς· εἰ δ' ἄρα, τὸ αἰσχρὸν αὐτοῖς ἐπίκτητον εἶναι καλοῖς τὴν φύσιν οὐσι· πολλὰ γὰρ ἐνθάδε τὰ κωλύματα εἶναι ἐλθεῖν εἰς τέλος. Τῷ δὲ παντὶ καλῷ ὄντι τί ἐμπόδιον ἦν εἶναι καλῷ καὶ τάνδρον; Καὶ μὴν οἷς μὴ τὸ τέλειον ἀπέδωκεν ἐξ ἀρχῆς ἢ φύσις, τούτοις τάχ' ἂν οὐκ ἐλθεῖν εἰς τέλος γένοιτο, ὥστε καὶ φαύλοις ἐνδέχεσθαι γενέσθαι, τῷ δὲ παντὶ οὐκ ἦν ποτε παιδὶ ὡς ἀτελεῖ εἶναι οὐδὲ προσεγίνετο αὐτῷ προσίόν τι καὶ προσετίθετο εἰς σῶμα. Πόθεν γάρ; Πάντα γὰρ εἶχεν. Ἄλλ' οὐδὲ εἰς ψυχὴν πλάσειεν ἂν τις. Εἰ δ' ἄρα τοῦτό τις αὐτοῖς χαρίσαιτο, ἀλλ' οὐ κακόν τι.

18. Ἄλλ' ἴσως φήσουσιν ἐκείνους μὲν τοὺς λόγους φεύγειν τὸ σῶμα ποιεῖν πόρρωθεν μισοῦντας, τοὺς δὲ ἡμετέρους κατέχειν τὴν ψυχὴν πρὸς αὐτῷ. Τοῦτο δὲ ὅμοιον ἂν εἴη, ὥσπερ ἂν εἰ δύο οἶκον καλὸν τὸν αὐτὸν οἰκοῦντων, τοῦ μὲν ψέγοντος τὴν κατασκευὴν καὶ τὸν ποιήσαντα καὶ μένοντος οὐχ ἦττον ἐν αὐτῷ, τοῦ δὲ μὴ ψέγοντος, ἀλλὰ τὸν ποιήσαντα τεχνικώτατα πεποιηκέναι λέγοντος, τὸν δὲ χρόνον ἀναμένοντος ἕως ἂν ἦκη, ἐν ᾧ ἀπαλλάξεται, οὐ μηκέτι οἴκου δεήσειτο, ὁ δὲ σοφώτερος οἶοιτο εἶναι καὶ ἐτοιμότερος ἐξελθεῖν, ὅτι οἶδε λέγειν ἐκ λίθων ἀψύχων τοὺς τοίχους καὶ ξύλων συνεστάναι καὶ πολλοῦ δεῖν τῆς ἀληθινῆς οἰκίσεως,

ἀγνοῶν ὅτι τῷ μὴ φέρειν τὰ ἀναγκαῖα διαφέρει, εἶπερ καὶ μὴ ποιεῖται δυσχεραίνειν ἀγαπῶν ἡσυχῇ τὸ κάλλος τῶν λίθων. Δεῖ δὲ μένειν μὲν ἐν οἴκοις σῶμα ἔχοντας κατασκευασθεῖσιν ὑπὸ ψυχῆς ἀδελφῆς ἀγαθῆς πολλὴν δύναμιν εἰς τὸ δημιουργεῖν ἀπόνως ἐχούσης. Ἡ ἀδελφοὺς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιούσι προσενnéπειν, ἡλίον δὲ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ ἀπαξιούσιν ἀδελφοὺς λέγειν οὐδὲ τὴν κόσμου ψυχὴν στόματι μαινομένῳ; Φαύλους μὲν οὖν ὄντας οὐ θεμιτὸν εἰς συγγένειαν συνάπτειν, ἀγαθοὺς δὲ γενομένους καὶ μὴ σώματα ὄντας, ἀλλὰ ψυχὰς ἐν σώμασι καὶ οὕτως οἰκεῖν δυναμένους ἐν αὐτοῖς, ὡς ἐγγυτάτω εἶναι οἰκήσεως ψυχῆς τοῦ παντός ἐν σώματι τῷ ὄλῳ. Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ μὴ κρούειν, μηδὲ ὑπακούειν τοῖς ἔξωθεν προσπίπτουσιν ἡδέσιν ἢ ὀρωμένοις, μηδ' εἴ τι σκληρόν, ταράττεσθαι. Ἐκείνη μὲν οὖν οὐ πληττεται· οὐ γὰρ ἔχει ὑπὸ τοῦ ἡμεῖς δὲ ἐνθάδε ὄντες ἀρετῇ τὰς πληγὰς ἀπωθοίμεθ' ἂν ἡδῆ ὑπὸ μεγέθους γνώμης τὰς μὲν ἐλάττους, τὰς δὲ οὐδὲ πληττούσας ὑπὸ ἰσχύος γενομένας. Ἐγγύς δὲ γενόμενοι τοῦ ἀπλήκτου μιμοίμεθ' ἂν τὴν τοῦ σύμπαντος ψυχὴν καὶ τὴν τῶν ἄστρον, εἰς ἐγγύτητα δὲ ὁμοιότητος ἐλθόντες σπεύδοιμεν ἂν πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ τὰ αὐτὰ ἂν ἐν θέᾳ καὶ ἡμῖν εἴη ἅτε καλῶς καὶ αὐτοῖς παρεσκευασμένοις φύσει καὶ ἐπιμελείαις· τοῖς δὲ ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχει. Οὐ δὴ, εἰ μόνοι λέγοιεν θεωρεῖν δύνασθαι, πλεον ἂν θεωρεῖν αὐτοῖς γίνοιτο, οὐδ' ὅτι αὐτοῖς φασιν εἶναι ἐξελθεῖν ἀποθανούσι, τοῖς δὲ μὴ, αἰεὶ τὸν οὐρανὸν

κοσμοῦσιν· ἀπειρία γὰρ ἂν τοῦ ἔξω ὅ τι ποτέ ἐστὶ τοῦτο ἂν λέγοιεν καὶ τοῦ ὄν τρόπον ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται ἢ ὅλη τοῦ ἀψύχου. "Ἐξεστὶν οὖν καὶ μὴ φιλοσωματεῖν καὶ καθαρῶς γίνεσθαι καὶ τοῦ θανάτου καταφρονεῖν καὶ τὰ ἀμείνω εἰδέναι κάκεῖνα διώκειν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς δυναμένοις διώκειν καὶ διώκουσιν αἰεὶ μὴ φρονεῖν ὡς οὐ διώκουσι, μηδὲ τὸ αὐτὸ πάσχειν τοῖς οἰομένοις τὰ ἄστρα μὴ δεῖν, ὅτι αὐτοῖς ἢ αἰσθησις ἐστάναι αὐτὰ λέγει. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ αὐτοὶ οὐκ οἴονται τὰ ἔξω βλέπειν τὴν τῶν ἄστρον φύσιν, ὅτι οὐχ ὁρῶσι τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἔξωθεν οὔσαν.





СОДЕРЖАНИЕ

<i>Сидаш Т. Г.</i> Натурфилософия Плотина	5
От Переводчика	82
II. 1. О небе	83
ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ	104
II. 2. О движении неба	116
ΠΕΡΙ ΚΙΝΗΣΕΩΣ ΟΥΡΑΝΟΥ	125
II. 3. О том, что делают звезды	130
ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΠΟΙΕΙ ΤΑ ΑΣΤΡΑ	163
II. 4. О материи	183
ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ	215
II. 5. О том, что существует в возможности и что в действительности	233
ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΥΝΑΜΕΙ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ	249
II. 6. О сущности и качестве	256
ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΥΝΑΜΕΙ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ	266

Π. 7. Ο всеобщем слиянии	271
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΔΙ' ΟΛΩΝ ΚΡΑΣΕΩΣ	280
Π. 8. Ο зрении и о том, почему отдаленные предметы кажутся меньшими	285
ΠΕΡΙ ΟΡΑΣΕΩΣ Η ΠΩΣ ΤΑ ΠΟΡΡΩ ΜΙΚΡΑ ΦΑΙΝΕΤΑΙ	292
Π. 9. Против гностиков	295
ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΓΝΩΣΤΙΚΟΥΣ	347



ПЛОТИН
ВТОРАЯ ЭННЕАДА

Директор издательства *О. Л. Абышко*

Редактор *О. Л. Абышко*

Серийное оформление *О. Л. Абышко, А. Б. Левкина*

Оригинал-макет *Ю. В. Никитина*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37–1–71

По вопросам реализации книги обращаться:

Издательско-торговый дом «Летний сад»
Тел. (812) 232–2104, факс (812) 233–1962
E-mail: letsad@mail.wplus.net

Подписано в печать 03.03.2004. Формат 70×100¹/₃₂. 12 печ. л.
Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3139

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia

В составе серии «Библиотека христианской мысли», издаваемой «Издательством Олега Абышко», в 2002–2004 гг. вышли следующие книги:



1. *Е. В. Афонасин*. В начале было... (Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов);
2. *Св. Дионисий Ареопагит*. Полный корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника (с параллельными греческими текстами. Перевод с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова);
3. *А. Х. Армстронг*. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию (перевод с англ. В. А. Самойлова);
4. Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского (издание подготовил Г. М. Прохоров);
5. *Климент Александрийский*. Строматы: В 3 т. Книги I–III (с приложением греческих текстов. Издание подготовил Е. В. Афонасин);
6. *Климент Александрийский*. Строматы: В 3 т. Книги IV–V (с приложением греческих текстов. Издание подготовил Е. В. Афонасин);
7. *Климент Александрийский*. Строматы: В 3 т. Книги VI–VII (с приложением греческих текстов. Издание подготовил Е. В. Афонасин);
8. Россия и Православный Восток. Константинопольский патриархат в конце XIX в. Письма Г. П. Беглери к проф. И. Е. Троицкому 1878–1898 гг. (Издание подготовила Л. А. Герд);
9. *Д. И. Макаров*. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий);
10. *И. И. Соколов*. Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века (842–1204). Опыт церковно-исторического исследования;

11. *И. И. Соколов*. Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьи в Византии. О византинизме в церковно-историческом отношении;
12. *А. В. Петров*. От язычества к Святой Руси. Новгородские усобицы. К изучению древнерусского вечевого уклада;
13. *А. П. Лебедев*. Духовенство древней Вселенской Церкви;
14. *А. П. Лебедев*. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом;
15. *А. П. Лебедев*. Очерки внутренней истории Византийско-Восточной церкви в IX, X и XI веках;
16. *А. П. Лебедев*. Исторические очерки состояния Византийско-Восточной церкви от конца XI до середины XV века;
17. *А. П. Лебедев*. История разделения Церквей в IX, X и XI веках;
18. *А. П. Лебедев*. Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской;
19. *А. П. Лебедев*. История Вселенских соборов VI, VII и VIII веков. С «Приложениями» к истории Вселенских соборов;
20. *А. П. Лебедев*. Церковно-исторические повествования общедоступного содержания и изложения: Из давних времен христианской Церкви;
21. *А. П. Лебедев*. История Греко-Восточной церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн. Книга I;
22. *А. П. Лебедев*. История Греко-Восточной церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн. Книга II;
23. *А. П. Лебедев*. Из истории Вселенских соборов IV и V веков. Полемика А. П. Лебедева с прот. А. М. Иванцовым-Платоновым;
24. *Павел Орозий*. История против язычников. Книги I–VII (Перевод с латинского, комментарий и указатель В. М. Тюленева).

**В новой серии «PLOTINIANA»
в 2004 г. вышла книга**



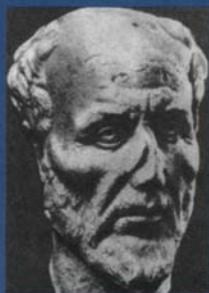
**Плотин
ПЕРВАЯ ЭННЕАДА**

Перевод с древнегреческого, вступительная статья,
комментарии Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова

70×100¹/₃₂. 320 с. Переплет 7БЦ

Плотин (ок. 204–270) — один из самых выдающихся мыслителей, единственный наследник великого Платона — этого «бога философов». Создатель собственной оригинальной системы философии, жизни и мирозерцания, Плотин широко известен русскому думающему читателю, но и практически не знаком ему. Данная книга призвана заново открыть саму тему Плотина. Первое издание полного корпуса сочинений Плотина на русском языке открывает первая *эннеада* — девять трактатов, объединенных антропологической тематикой, впервые переведенных и откомментированных, с приложением оригинального греческого текста.

В серии «Plotiniana» в течение 2004 г. будут изданы все шесть *эннеад* великого Плотина, а также целый ряд исследований зарубежных и русских ученых по различным отдельным проблемам его творчества.



Плотин (ок. 204–270) — один из самых выдающихся мыслителей, единственный наследник великого Платона — этого «бога философов». Создатель собственной оригинальной системы философии, жизни и мирозерцания, Плотин широко известен русскому думающему читателю, но и практически не знаком ему. Данная книга призвана заново открыть саму тему Плотина. Во вторую зинеаду вошли девять трактатов, объединенных натурфилософской тематикой (в широком смысле этого слова — в связи человека с чувственным космосом и умопостигаемой Вселенной), впервые переведенных и отрецензированных для настоящего издания, с приложением оригинального греческого текста